SAGGIO

DI FILOSOFIA EGHELIANA.

Dello stesso Autore.

LA PENA DI MORTE

Considerazioni in appoggio all' Opuscolo del Prof. VERA.

Napoli, 1864. — Prezzo: it. L. 1.

LASSALLE

E

IL SUO ERACLITO

SAGGIO

DI FILOSOFIA EGHELIANA

PER

RAFFAELE MARIANO.

FIRENZE.

TIPOGRAFIA DEI SUCCESSORI LE MONNIER
Via San Gallo, nº 33.

1865.

AVVERTENZA.

È già un anno dacchè mi presentai la prima volta al pubblico. Volli allora nella quistione della pena di morte aggiungere la mia debole voce alla vigorosa e maschia parola del Vera, e ne ebbi in ricompensa il titolo di *fanatico ammiratore*. Al presente potrà vedersi, che le mie opinioni sono formate sotto la efficace e diretta influenza dello insegnamento del Vera; e forse questo sembrerà ad alcuni un giusto motivo per riconfermarmi quel titolo. — Se non che, così stando le cose, giudico opportuno prevenire il lettore, che le mie opinioni non sono il parto di un cieco fanatismo o di una sciocca maraviglia: al contrario esse nascono dal più profondo convincimento. Anzi il forte, il pieno, il profondo convincimento è quello che genera un linguaggio franco e deciso. E questo spiega, e forse a un tempo giustifica, il come e il per-

chè le mie opinioni, senza che io lo avessi a bello studio voluto o fatto, siano alcuna volta espresse sotto una forma precettiva e dommatica. Perchè lo ripeto, l'arditezza e la schiettezza nella espressione delle proprie opinioni è in ragion diretta del grado di convincimento raggiunto da colui che le esprime; e se questo è più o meno un fatto o se vuolsi difetto comune, semplice e naturale, voglia il lettore esser così benigno di non trovarlo poi tanto strano e originale a petto mio.

Firenze, agosto 1865.

SOMMARIO.

CAPITOLO PRIMO.

INTRODUZIONE.

CAPITOLO SECONDO.

ESPOSIZIONE.

CAPITOLO TERZO.

LASSALLE E IL SUO ERACLITO.

CAPITOLO PRIMO.

INTRODUZIONE.

§ I.

SCOPO DEL LAVORO.

1. Attitudine filosofica in Italia: i *realisti*, i *dottrinari*. — 2. La filosofia di Hegel relativamente all'Italia. — 3. Condizione del risorgimento. — 4. Con l'Eghelianismo si fonda la libertà e l'utile. — 5. Scopo del lavoro.

1. Tutti dobbiamo riconoscere come un fatto ch'è dinanzi a noi, che un nuovo pensiero, una nuova dottrina o un nuovo sistema filosofico possa non essere accettato e ricevuto in un paese e da una nazione, e che la maggioranza ne avversi e ne combatta la introduzione e lo stabilimento; ma tutti dobbiamo a un tempo riconoscere che questa è appunto la migliore ragione per sperare ch'essa sarà penetrata dal nuovo pensiero, dal nuovo spirito in

modo tanto più profondo e più concreto; anzi più intense saranno la lotta e la resistenza, e più veri e più solidi saranno la compenetrazione ed il progresso. Perchè il progresso, che sta appunto nello sviluppo di un nuovo pensiero, di un nuovo spirito, considerato sia nel generale, sia nel particolare, non è e non può essere che il risultato della lotta di due principî, ossia una pace che riassume la guerra, un riposo che riassume il moto. Fuori di queste condizioni egli è impossibile, non che attuare, per fino pensare il progresso; onde più intensa è la lotta e più vero è il progresso. Noi non diveniamo consapevoli di questa verità se non quando seriamente riflettiamo sulla natura delle cose, altrimenti facilmente crediamo che il progresso, poichè spesso ci avviene di parlarne senza determinarlo, sia un non so che, una certa forza, che si spinge innanzi per una energia propria, unica ed identica a sè stessa, quale può essere lo sviluppo di una linea retta, e trascuriamo la lotta, la collisione, l' antagonismo che il progresso presuppone e debbe intrinsecamente contenere, perchè possa essere e realizzarsi.

È nostra fede che il nuovo spirito, il nuovo pensiero, la nuova idea è rappresentata dalla filosofia di Hegel, e che anzi questa non solo rappresenta il nuovo spirito, ma lo spirito più pieno e più concreto; e ciò per una doppia ragione. Perchè costituendo uno sviluppo avvenuto sul campo

proprio e nella sfera della filosofia e della scienza una ed assoluta, essa ha abbracciato tutte le altre sfere subordinate e limitate della cognizione, e quel ch'è più, deducendole tutte rigorosamente, assegnando loro la propria sfera, e quindi determinandone la natura, i limiti e il relativo valore, ha compiuto ed organizzato il più gran sistema che giammai mente umana non aveva saputo nè potuto concepire; per modo che essa ha attuato l'unità della cognizione, della scienza e del pensiero, nella quale l'unità dell'universo e del principio dell'universo si riflette non solo, ma trova la sua più alta esistenza. E perchè essendo stata nell'ordine del tempo l'ultima filosofia, essa è il risultato di tutte le filosofie precedenti, e ne riassume e ne sorpassa perciò stesso i principî, onde è la più sviluppata, la più ricca e la più completa delle filosofie. Per la qual cosa, per dirlo in una parola sola, la filosofia egheliana è l'esponente della coscienza che lo spirito o il pensiero ha acquistato di sè stesso.

Abbenchè oggi in Italia la filosofia egheliana spieghi il più grande interesse e sia forse la sola che sveglia la più grande curiosità, e che, mentre va ridestando la vita e l'ardore filosofico, mostra di estendere sempre più entro certi limiti la sua influenza, non per tanto vi sono alcuni, e non pochi, che non lasciano intentato mezzo alcuno per maledire e gittar lo scredito su questa filosofia.

Noi possiamo nettamente distinguerli in due classi, e per designarli con nomi che valgano a rendere il mio pensiero, mi sia permesso chiamar la prima, e ch'è la più numerosa, de' *realisti*, l'altra de' *dottrinarî*.

I *realisti* sono gente pratica che cerca l'utile e l'utile sensibile e immediato, che senza amore o simpatia per scienza qualunque respinge e goffamente motteggia alla filosofia egheliana, che non intende e sa solo per nome; e ciò perchè quella non solletica le sue abitudini intellettuali, i suoi interessi materiali, le sue passioni, le sue illusioni, siano individuali siano nazionali, e minaccia disturbarla nel possesso attuale della realtà pretendendo rigenerarla o modificarla a modo proprio e secondo i proprî principî. Per verità siffatta gente, rimanendosi alle sue parole, non presta credito a questa potenza di rigenerazione; ma ciò non toglie che essa ne sia internamente allarmata. Di fatti va dicendo che le deduzioni egheliane sono fantasticherie, sono nebulosità, e che quei che le prendono in sul serio scioccamente almanaccano. Allorchè poi questa filosofia si adopera a risolvere qualcuna di quelle quistioni, che sogliono chiamarsi pratiche e sociali, allora i *realisti* ingrugnano arricciando il muso e schiamazzano che la filosofia egheliana, se può a talento determinare il suo mondo posticcio, dall'altra parte non può che a forza di presumere credersi allo stato di fare altrettanto col mondo

reale e storico, cui essa è affatto straniera ed inutile: essi così non sanno medesimamente quel che si dicano. Questa ostilità però rivela in fondo la sfiducia sulla importanza e sulla reale utilità della scienza propriamente detta nello sviluppo e nella esplicazione pratica e, come dicesi, positiva della vita. Si vede poi che questa sfiducia a volta sua si radica nell'abitudine intellettuale acquistata in Italia dal Medio Evo e con la Scolastica di considerare la scienza come separata e affatto divisa dalla pratica, come una cosa a parte e propria della scuola, come roba da frati, come una palestra di pettegoli sottigliezze e di inutili controversie. Per vero la Scolastica ha per obbietto un mondo invisibile, che non si collega ed è al di fuori di questo mondo visibile. Essa disprezza la storia e la natura — il passato è un' aberrazione ed un degradamento — i pagani sono figli di Satana, essi non appartengono al regno della salvezza nè entreranno in quello de'cieli, appunto perchè hanno vissuto nella natura e perciò stesso nel peccato. Mentre il pensiero greco ed il romano hanno fatto la storia, la Scolastica la rinnega, ond' essa non se ne occupa, nè piglia interesse, come dicesi, alle cose umane. È ancora il Medio Evo che, come in altre sfere, anche nella scienza in Italia predomina. Il fatto è che la filosofia egheliana non è una filosofia contemplativa ed estatica come la Cabala e lo Gnosticismo, non interna e subbiettiva come la Stoica, non monastica

ed ascetica come la Scolastica, ma è una filosofia eminentemente esterna, attiva, efficace, obbiettiva e nello stretto senso della parola sociale e storica. Essa è una filosofia che si rallegra della natura e della storia — se non si confonde con la realtà, con l'apparenza, con l'illusione, con la *Maîa*, non vuol distruggerla nè la nega; ma, mentre vive nella realtà, la spiega e la domina senza confondersi con essa. Quando Hegel nella sua filosofia del diritto diceva: *Tutto ciò ch' è razionale è anche reale, e tutto ciò ch'è reale è anche razionale*, voleva dir questo, che la sua filosofia non è un formalismo vuoto, non è una pura forma del pensiero, ma è la verità, la ragione, la necessità, e per tanto ciò che havvi di più altamente reale.

L'altra classe, poi che ho chiamata de' *dottrinarî*, si compone d' individui progressisti e retrivi, di uomini del passato e di uomini dell'avvenire, che intinti di una certa coltura, che vogliono chiamare filosofica, senza aver punto nè poco inteso Hegel e le sue teorie, senza averlo spassionatamente e seriamente studiato, ne parlano come di cosa falsa e pericolosa a un tempo. Su tutti i tuoni, gli uni vanno ripetendo che quelle teorie sono la negazione della morale e del vero, gli altri che sono la rovina della mente e l' abisso della libertà e del progresso. E senza vedute sistematiche, rinnegando il passato e non volendo riconoscere il presente, senza cioè intendere gli altri e sè stessi, tentano gli uni di ri-

condurre il pensiero sotto l'influenza di teorie viete, parziali ed imperfette, gli altri, scegliendo una posizione antistorica e rivoluzionaria nella scienza, di sostituire fittizie teorie, che scelgono al bisogno ed accidentalmente, senza dimostrare cioè la loro necessità ed il loro accordo con le varie parti del tutto.[1]

2. Ebbene, io credo, checchè ne dicano in contrario *realisti* e *dottrinarî*, che per l'Italia non vi ha altra fonte, cui attingere forza e pensiero, più alta e più vivente della filosofia egheliana. Ogni

[1] Fra questi ultimi mi rincresce ricordare un uomo, che qualunque d'altronde siano i suoi meriti, parla e sparla della filosofia egheliana e de'suoi più cospicui seguaci, in modo da far apparire che egli la fraintende, ciò che vale quanto non intenderla affatto. Questo uomo, è facile immaginarlo, è Mazzini. Egli ha spesso lanciato il suo anatema contro quella filosofia, mostrando così di non aver la coscienza di quel che dice. Ma qual'è poi la filosofia, ch'egli intenderebbe sostituirle? Forse la sua? E ove è questa filosofia?... Beninteso, respingendo anticipatamente ogni allusione di adequazione de'due nomi, non debbo sotto questo rispetto dimenticare di fare un posto, siccome troppo meritato, al sig. Marco Monnier, che quantunque non filosofo nè italiano pure sproposita non a raro sull'eghelianismo e specialmente, se posso così dire, sull'eghelianismo in Napoli; e così ultimamente ha voluto constatare com'esso sia riuscito indigeribile per la gioventù napoletana. Io penso piuttosto, che la si tratti di un'impotenza di digestione, ovvero di una indigeribilità subbiettiva applicata ed estesa da sè agli altri. Quanto meglio non sarebbe per la scienza e pel pubblico, ma più pel pubblico che per la scienza, perchè si può ingannare il pubblico ma non la scienza, se il signor Monnier si provasse a una tale digestione?

considerazione seria e libera non può condurre che a questo risultato.

In fatti io intendo perfettamente come la jattanza, l'ostentazione e la boria orpellate sotto l'ingannevole maschera dell'*orgoglio nazionale* possano avere in uggia e screditare la mia asserzione. Ma per poco che vogliasi considerare con animo spassionato e libero, si vedrà facilmente, che appunto il beninteso e vero orgoglio nazionale esige da noi ogni sforzo per elevarci al grado dagli altri raggiunto, e se è possibile, sopravanzarli. Noi, alimentati dal vecchio spirito, che tuttora entro le sue spire ne circonda, dobbiamo spezzarlo e negarlo, perchè il nuovo spirito possa penetrarci, e dopo averlo compreso, andare anche innanzi e più oltre svilupparlo. Il nuovo spirito si è manifestato in Germania: bisogna dunque accettare lo spirito germanico per intenderlo e svilupparlo. L'essere stati grandi altra volta, non ci fa tali attualmente, e la passata grandezza non può che esserne stimolo e sprone a riacquistarla. La passata grandezza è un inganno ed un pericolo. Cosa ne rende la fortezza de' padri, se noi siamo fiacchi e cascanti? Vivremo una vita non nostra o una vita intessuta di memorie e di ricordanza; ma e la ricordanza e le memorie non bastano a che la vita nazionale sfavillasse per sè e per gli altri. E poi appropriarsi la gloria altrui è un furto come ogni altro. Se Dante e Vico fos-

sero nati con noi, certamente non farebbero come noi facciamo. Se Dante si fosse fermato a Platone, a Virgilio o che so io, non avrebbe pensato col suo pensiero, non avrebbe fatta la Divina Commedia e non sarebbe Dante. Inoltre accettare lo spirito di una nazione non vuol dire accettarlo come tale, ma per quanto è uno spirito universale ed umanitario, un patrimonio cioè comune a tutte le nazioni: che se fosse locale e proprio non sarebbe possibile assimilarselo. E sotto questo riguardo si dimentica, che non così ha fatto lo spirito germanico, il quale invece si ha assimilato lo spirito di tutti i tempi e di tutte le nazioni. A questo proposito ci piace riferire alcune parole del Vera.[1] « Può dirsi senza esagerazione, che l'Allemagna ha tutto abbracciato, che nulla v'ha nè idee nè cose, su cui essa non abbia portato lo scalpello dell'analisi; che non v'ha popolo, epoca, evento che sia sfuggito alle pazienti e vaste sue investigazioni. » Questo lavorio di assimilazione può specialmente riscontrarsi in Hegel come il più alto rappresentante dello spirito germanico. Egli produce la sua filosofia come il risultato compiuto e profondo di tutte le filosofie precedenti, a ciascuna delle quali fa la sua parte, componendone così un sistema, nel quale ciascuna acquista una vita, un valore e un significato, che prima non possedeva.

[1] *Effemeride della pubblica istruzione.* — Studi filosofici. — L'Esegesi.

Ma dirà taluno, che le tradizioni della scienza in Italia, che vogliono gelosamente essere continuate, e soprattutto la scuola filosofica nazionale, che vuole, al pari di ogni altra, avere il suo libero sviluppo, non consentono che lo spirito germanico sia ricevuto ed accettato. Primieramente un poco più appresso dirò a quale condizione e entro quali limiti possa una filosofia essere nazionale. Non vi ha filosofia esclusivamente italiana, francese o tedesca. Benchè la filosofia, come assoluta, oltrepassi nelle sue conseguenze i limiti della vita nazionale, non di meno come l' anima per manifestarsi ha bisogno del corpo, come la pianta per vegetare ha bisogno del suolo, così la filosofia per nascere, crescere e svilupparsi ha bisogno di un suolo, di un ambiente, di un' atmosfera, di certe condizioni esterne, le quali cose essendo fornite da una nazionalità, per tanto si può dire che una filosofia è nazionale e che le sue sorti sono comuni con quelle dello spirito nazionale. In questo senso si può dire similmente, che il punto culminante, l' apogèo dello sviluppo e della civiltà di un popolo coincide con l' apogèo dello svolgimento del suo pensiero filosofico. Ond' è che la filosofia è posta tra il finito e l' infinito. Essa si appoggia, ha bisogno del finito, ma il suo obbietto è infinito non finito, è assoluto non relativo, è umanitario non nazionale. Questo risponde alla quistione in generale.

Ma più specialmente poi mi si dica dove sia e

come si componga questa pretesa scuola o questa filosofia nazionale. È forse la Scolastica e la Teologia di cui si vuol parlare? Mi giova credere che non sia così quando tutti gridano alla libertà ed alla indipendenza del pensiero, e tutti riconoscono che sapere non è ammettere, non è accogliere immediatamente, in modo irriflesso, come verità certi dati e certi fatti, che partono da un potere estrinseco al pensiero, e che gli vengono imposti. Sarà forse la filosofia del XVI secolo, l'epoca del Rinascimento, saranno gli uomini che rappresentano questo movimento, Cardano, Bruno, Vanini, Campanella? Ma questi rappresentano un' epoca di transizione dalla filosofia antica alla moderna, ed essi vengono a collocarsi su' limiti del Medio Evo e quei de' tempi moderni. In questa epoca già sorge un pensiero; ma è un pensiero indisciplinato, oscuro, indeterminato, non ordinato dal metodo, dagli studî profondi ed è come la prima esplosione, la prima manifestazione del nuovo spirito, non è un pensiero che si è elevato e si muove nella sfera tranquilla della scienza. Questa epoca costituisce il momento dell' antagonismo, della lotta, in cui spiriti coraggiosi e scontenti reagiscono contro il Medio Evo; ma non essendo il momento di conciliazione non può rappresentare la filosofia. Saranno forse i Rosminiani che rappresentano la filosofia? Nemmeno, perchè Rosmini sceglie nella scienza una posizione antisto-

rica e per così dire rivoluzionaria; e chi non intende la storia della scienza o non ha una seria educazione storica, non intende la scienza stessa. Rosmini fraintende la teoria delle idee, e così sconosce il problema fondamentale della scienza. Sarà forse il sentimento di Ausonio Franchi, ovvero l'intuizione soprannaturale di Gioberti che dà la norma e traccia il cammino al pensiero italiano? Ma il sentimento non è il pensiero filosofico: il sentimento è uno stato vuoto e dubbio della intelligenza, è un moto interno, un istinto che non lascia vestigia di sè e che non è accompagnato dalla coscienza chiara e distinta della necessità. La necessità e quindi la verità non appariscono che in un principio, in una forma più o meno definita della intelligenza, e che n'è a un tempo il contenuto, che noi chiamiamo *idea*. Quanto poi a Gioberti la cosa è anche più impossibile. Una filosofia che spende i suoi sforzi per far rivivere la Scolastica e il Medio Evo, una filosofia che barcolla tra il soprannaturale e il razionale, che rende all'uomo l'intuito di Dio, ma separa assolutamente Dio dall'uomo, che concede l'intuito della esistenza dell'assoluto, ma nega la possibilità di conoscerne la essenza; una filosofia, venuta dopo che il movimento germanico era già compiuto, che si fortifica di opinioni tanto scapigliate e originali potrà ben essere una filastrocca, ma dubito forte che sia una filosofia atta a rifare il pensiero

italiano, e ad infondergli nuova vita. Nè mi si dica che io misconosco tutto quello che havvi di profondo e di speculativo nella filosofia di Gioberti. Io senza misconoscerlo, dico però che questo è un prodotto spontaneo ed incosciente de'tempi fatti ed ispirati dalle idee egheliane. Quando il tempo, in cui l'idea deve manifestarsi, si è fatto, essa penetra anche là dove si dice di non riconoscerla. Gioberti si serve dell'idea e dell'eghelianismo, ma in modo inconscio e accidentale; onde l'idea in lui non apparisce che come una imitazione e un qualchè di fortuito e di avventizio. E chi è mai che mirando al principio delle cose possa farlo senza e fuori dell'idea? Anche il sensismo è in fondo un idealismo; ma l'essenziale è che l'idea sia come idea, che abbia la chiara coscienza di sè, e si pensi come tale. Di qui apparisce sempre più la importanza delle teorie egheliane innanzi a cui ogni altra teoria, avesse pure un valore, non può avere che un valore subordinato e inferiore. E quei che non convengono di questa, che non è una verità speculativa o *a priori,* ma è una verità storica, o non intendono la scienza ed ignorano la storia, ovvero falsano l'una cosa e l'altra, e quel che è peggio, ingannano la gioventù e il paese. Epperò ritorno al punto donde sono partito, e dico che tutti gli sforzi in Italia debbono essere rivolti verso quell'ultima luce del pensiero e dello spirito umano, che tutte le altre vince in fulgore

ed in isplendidezza, non in quanto le annulla, ma in quanto le contiene e contenendole le sorpassa.[1]

3. E per spezializzare un po' meglio il mio pensiero dirò che se l'Italia vuole seriamente risorgere, bisogna che risorga intellettualmente. Il risorgimento materiale può essere desiderabile, ma esso non è l'essenziale, ed oltre a ciò non è solido nè possibile quando manca il risorgimento in-

[1] Qui non posso fare a meno di notare che le mie parole non potranno somigliare la voce nel deserto: esse non solo troveranno un eco in parecchi che sono della stessa mia opinione, e che possono in fondo di quelle più agevolmente discernere l'amore della verità e della scienza, non che il più caldo interesse pel mio paese, da cui sono ispirate; ma altresì esse a loro volta sono un eco delle opinioni già in questo senso espresse da due miei compatrioti. E mi sia permesso ricordare i loro nomi in segno pel primo di onoranza e di rispetto, per l'altro di amicizia vetusta e cordiale, siccome dall'altro lato mi giova confortare le mie opinioni con le loro proprie. Il primo è Stanislao Gatti, uomo erudito e colto, strenuo amatore de' serî studî, l'altro Mariano Vitto giovane di spirito austero e di libero ingegno. L'uno in una sua prefazione alla traduzione dall'inglese di un opuscolo del Vera (Ricerche sulla scienza speculativa e sperimentale. Napoli, 1864) giunge a questo risultato, che « la radicale rigenerazione del pensiero italiano non si può attendere che dalla filosofia, e dalla filosofia che ultima è comparsa nel mondo, che nel suo capace seno ha assorbito tutte le altre, ch'è il portato ultimo, il frutto più maturo del pensiero, e che risponde a tutte le esigenze dello spirito moderno, vale a dire la filosofia egheliana; » l'altro nella Introduzione alle sue considerazioni contro l'abolizione della pena di morte (Napoli, 1864) constata la necessità che « nel momento attuale il nostro lavoro incessante debb'esser quello di seriamente studiare ed intendere il movimento filosofico tedesco, e segnatamente l'ultima e più grande apparizione di esso, vale a dire, Hegel. »

tellettuale. L'intelletto, il pensiero, lo spirito di una nazione non può risorgere se non accetta e fa sue le nuove idee, i nuovi sviluppi dello spirito dell' umanità; anzi a quest'azione di assimilazione non debbe arrestarsi, ma spingersi innanzi, se è possibile, e aprire così il varco a sviluppi ulteriori. Non si risorge col passato, e non si risorge nemmeno con i prodotti spontanei dello spirito, ovvero con i sistemi falsamente originali, che, come specialmente in Italia, rivelano o la indisciplina e lo scompiglio totale delle menti e del pensiero, o l'orgoglio, la vanità e l'ignoranza di pochi fanatici. Se la legge immanente della umanità è quella dello sviluppo, si risorge solamente rendendosi conto e perpetuando questa perenne tradizione qual' è la storia; e questo a un tempo costituisce la vera originalità, perchè è la originalità razionale. Or io non so, e se altri lo sa me lo dica, quale sia la filosofia, se non è la egheliana, la quale abbia saputo più compiutamente riassumere e sistematizzare tutte le successive conquiste dello spirito umano, vale a dire, abbia condotto lo spirito ad intendere sè stesso, e ad avere la piena coscienza di sè. E questo fa la necessità storica per l' Italia d' intendere una tale filosofia se vuol mettersi alla portata dello spirito attuale della umanità e quindi risorgere. Ma inoltre come stimolo ed incitamento al pensiero perchè senta la propria energia e potenza non havvi altra filosofia possibile. Il pensiero che vuol

risorgere non ha che a rivolgersi ad essa per attingervi forza, vigore e dignità. Questa filosofia, insinuando nel pensiero la persuasione che il vero è nello sviluppo, nel movimento, nel processo, lo incita all'azione, all'operare, all'attività e lo indirizza a scopi serî ed umanitarî.[1] Già innanzi abbiamo espresso la nostra fede nella lotta; ora aggiungeremo soltanto che l'unico mezzo per penetrare ed intendere un nuovo spirito, una nuova filosofia è quello di svolgerla, di approfondirla mediante l'esegesi e la critica; ma un'esegesi, una critica libere e spassionate, una critica ed una esegesi fatte con coscienza e con serietà. La critica e l'esegesi hanno fatto il cammino progressivo della umanità; la critica e l'esegesi potranno solo rifare l'Italia e ridarle il suo essere di nazione. E per verità non basterebbe accettare quasi direi officialmente una filosofia per farne una filosofia storica e nazionale in un certo senso, vale a

[1] Ecco poche parole di Hegel indirizzate ai suoi discepoli in una sua prolusione a Heidelberg, ne'28 ottobre 1816, e ripetute nel discorso di apertura delle sue lezioni a Berlino, il 22 ottobre 1818, parole che rivelano tutta la energia dello spirito di questo uomo prodigioso. « L'amore della verità e la fede nella potenza dello spirito sono la prima condizione di ogn'indagine filosofica. L'uomo deve avere il sentimento della sua dignità ed estimarsi capace di raggiungere le più alte verità. Non si saprebbe nulla di troppo grande pensare che valga a riflettere la grandezza e la potenza dello spirito. L'essenza ascosa dell'universo non ha forza che possa resistere all'amore della verità. Innanzi ad esso l'universo deve rivelarsi e dispiegare le ricchezze e le profondità della sua natura. »

dire non esclusivamente tale, ma capace d'interessare la nazione. Bisogna che la nazione senta la necessità di questa filosofia e che l'accetti come un risultato della propria coltura e del proprio lavoro. Così soltanto questa filosofia, senza arrestarsi alla superficie, può acquistare efficacia ed influenza, può esser tradotta nel fatto, può penetrare nelle varie parti, nelle varie istituzioni dello spirito nazionale, ne' limiti in cui il pensiero filosofico può penetrarle, ed insufflandovi una nuova vita modificarle, rinnovarle, o in tutto distruggerle, sostituendo alle vecchie le nuove.

4. Che se l'Italia col risorgimento chiede la libertà, non può trovarla che nell'eghelianismo, siccome quella dottrina che eleva il pensiero al sentimento della più alta e compiuta dignità di sè stesso. La fonte, la radice di ogni libertà è nel pensiero; fuori del pensiero si può essere liberi nominalmente, ma non realmente. Un uomo non è libero in quanto gli si dice di essere libero; ma bisogna che lo senta, e fino a quando l'essere e il concetto della libertà non ha raggiunto il suo pensiero, egli non è libero. Vi sono molti schiavi anche là dove la schiavitù non esiste e la società dicesi essere di uomini liberi. Ed ammettendo, poichè non bisogna esagerare la importanza e la potenza della scienza, che questo stato perfetto di libertà del pensiero non possa da tutti, ma solo

da pochissimi conquistarsi, certo egli è che, ispirandosi a questa filosofia quei la cui missione è di dirigere ed educare le masse, un'atmosfera, un ambiente di fortezza nazionale, di coraggio politico e civile, d'intenti serî e generosi si formerebbe, entro la quale le masse istesse troverebbero la loro vita, il loro benessere, il loro diritto, ed anche in un certo senso la loro libertà. Perchè quantunque la coscienza nazionale o, se si vuole, il pensiero popolare non possa elevarsi a quell'assoluto concetto di libertà, pure l'eco, il riflesso di esso, quando esiste nelle alte sfere sociali, si riverbera e scende sin nelle basse, e, benchè ne'limiti del possibile, va ad animarle e vivificarle. E senza tergiversare diciamo francamente che la mediocrità de'nostri uomini politici devesi precipuamente attribuire alla mancanza di un sistema di principî netti e ben determinati, applicando i quali, benchè sotto una forma ristretta e limitata, per quanto le necessità e le condizioni nazionali esigevano, avessero potuto provvedere agli scopi cui la nazione voleva essere indirizzata. Invece, trepidi dell'oggi, incapaci a prevedere il domani, ossequiosi del momento, teneri del particolare, spregianti il tutto e l'universale, credenti nella potenza dell'individuo, increduli alla esistenza di uno spirito nazionale, non hanno saputo intendere e chiarire la posizione, nè abbracciare mezzi risoluti per raggiungere scopi decisi; ma fra le

dubbiezze e le esitanze hanno sperduto ogni ardire nazionale in fiacchi tentativi d'inconciliabili conciliazioni. È là la filosofia di Hegel per mostrare come, per quali vie, e sotto quali condizioni una nazione possa saldamente fondare la propria libertà. — È essa infatti che insegna la vita di una nazione non potersi muovere nè sviluppare che sotto l'azione e la spinta di un principio determinato ed in vista di uno scopo anche determinato, scopo limitato, se vuolsi, perchè siamo nella storia, e la sfera della storia è limitata, ma lo ripeto, debb'essere uno scopo determinato. Qualunque sia l'ampiezza del suo scopo, una nazione non deve giammai perderlo di vista, e debbe mettere tutti i mezzi per raggiungerlo. I mezzi sono di doppia specie — o una evoluzione successiva, ma operosa ed efficace — ovvero i subitanei sconvolgimenti, ossia le rivoluzioni. Fuori di queste condizioni la realtà storica, la realtà nazionale non si compone. E quando una nazione raggiunge i propri scopi, essa è libera, chè questa è la libertà storica e nazionale.

Ma pria di passare oltre mi è uopo toccare ancora un altro punto non meno degli altri interessante, che anzi deve, a mio modo di vedere, spiegare per l'Italia un interesse attuale e palpitante. Io sin qui ho discorso di una libertà in generale, mentre, perchè le mie parole siano più veramente apprese, è utile non che necessario

particolarizzarla alquanto questa libertà. Mi trovo aver già accennato, che la libertà esterna non può essere che il risultato della libertà interna. Bisogna sentirsi libero, o meglio sentire internamente il bisogno della libertà per desiderarne l' acquisto nell' ordine de' fatti, ed acquistata, apprezzarne il possesso e difenderlo sino a costo della vita e del sangue. Ora per risvegliare cotesto bisogno basterà forse la libertà politica? Non bisogna esagerare la importanza della forma politica, nè per troppo mirare alla forma è lecito trascurare il contenuto. La forma politica suppone già un contenuto e, se posso così dire, una materia elaborata, da cui la vita politica vien generata; senza ciò la forma sarà nominale e riuscirà sterile. Perchè la libertà adduca i suoi frutti e possa quindi essere stimata come il bene, e forse il più alto de' beni sociali, deve trovare il suo sostegno nella libertà del pensiero. Oltre a ciò la forma politica non ha virtù ed efficacia di rigenerazione, essa non risveglia e non eccita le assopite forze dello spirito nazionale, perchè limitata com' è, non penetra nè riscuote profondamente la fibra nazionale e non ne rinnova la vita. In generale le forme politiche non bastano a svegliare la scintilla dello ideale, ossia una nuova verità, un nuovo pensiero, senza di cui non si risorge. Quando una nuova verità sorge nel mondo, il mondo è libero, perchè havvi un nuovo spirito, perchè un nuovo spirito pene-

tra tutte le istituzioni. Anzi si può dire che quando la forma politica non è vivificata dallo spirito, diviene un ostacolo ad ogni sviluppo ulteriore dello spirito stesso, perchè rinchiudendolo ne' suoi limiti e nel suo verbo esterno, materializza, se posso così dire, lo spirito, lo pietrifica e lo immobilizza. Nè il riflesso che una forma politica, e specialmente una forma politica liberale, possa abilitare l'inoculamento di un nuovo spirito, contraddice alle nostre considerazioni, anzi se ha un valore relativamente ad esse, questo è di confermarle. Di fatti si dice che le libere istituzioni politiche possono agevolare lo sviluppo dell'ideale, e non si vede che ammettendo anche che fosse così in modo assoluto, ciò che d'altronde non è vero, è sempre il nuovo spirito il punto essenziale e supremo cui vuolsi sopra tutto mirare, che debbe venire in sostegno della forma politica, e senza del quale la vita nazionale non sarà rifatta nè ricreata. Il vero è che la forma veramente libera perchè adatta ai propri interessi, ai proprî bisogni dello spirito è quella generata dallo spirito stesso. Quando lo spirito si rinnova, esso crea le nuove forme e con esse beninteso il nuovo contenuto. Adunque anche sotto questo rapporto la libertà politica da sè sola non può soddisfare in generale; in particolare poi non può soddisfar l'Italia.

Ma quale sarà questa libertà, che può garantire all'Italia un risorgimento ed una vita storica?

Lo dirò in una parola sola, questa libertà, socialmente parlando, è la libertà di coscienza. Dico *socialmente parlando*, perchè questo non debb'essere un fatto individuale, ma debbe compiersi nella coscienza nazionale e tradursi in fatto. Se attentamente si riflette si vedrà che il risorgimento implica il rinnovamento, la trasformazione del passato, de' vecchi elementi, senza di che, lo ripeto, non si risorge nè s'avrebbe bisogno di risorgere. Or tra i varî elementi dello spirito nazionale è essenziale l'elemento religioso. Una nazione per risorgere deve tra l' altro modificare e rivestire del nuovo spirito, abbenchè limitato, anche le istituzioni religiose. Il nuovo spirito, che oggi è in possesso del mondo, è lo spirito di libertà, onde l' Italia debbe affermare religiosamente la sua libertà: essa non debbe in ciò copiare servilmente le altre nazioni, ma imitarle o sorpassarle se è possibile. Inoltre la libertà di coscienza è quella appunto che implica il movimento e il risorgimento del pensiero, e che perciò ci fa liberi nel pensiero istesso. Difatti la libertà religiosa è in fondo la libertà filosofica, la quale essendo la libertà della ragione, interviene e deve intervenire in tutte le manifestazioni dello spirito. E questo intervento è necessario, mentre la libertà di coscienza scompagnata dalla ragione non è più la libertà. La libertà in sè stessa considerata è una forza cieca e indisciplinata: bisogna che sia governata da un altro principio.

L'uomo non è libero che quando opera secondo la ragione e la verità; di modo che la libertà è la verità, e andando più oltre si vede che la verità è la necessità, onde l'assoluta libertà si confonde con l'assoluta necessità. Non havvi dunque libertà fuori della verità: più si è nella verità e più si è nella libertà. La filosofia egheliana è solo quella che può soddisfare a tutti questi bisogni dello spirito, risvegliarli non solo, ma risvegliandoli tracciare le vie come realizzarli, e realizzare per ciò stesso il nazionale risorgimento.

Da ultimo si cerca con la libertà ed il risorgimento creare anche delle sorgenti di utile: sia pure. Ma crediamo che l'utile possa essere fondato altrove che sul vero? L'utile beninteso non può che essere una conseguenza del vero, ed il vero consiste nella cognizione de' principî o della natura degli esseri, perchè ogni essere ha il proprio utile, e l'utile è ciò che si confà alla sua natura; onde per far l'utile di un essere bisogna intenderne la natura. Se tanto essenziale è la cognizione della natura e de' principî delle cose, non vi ha filosofia migliore e che possa più utili conseguenze arrecare di quella che determina le cose ne' loro principî o nella loro natura. Or noi non conosciamo altra filosofia che più dell'egheliana abbia raggiunto questo scopo.

Dimostrare rigorosamente la profondità, la grandezza, la importanza, il valore storico e

umanitario della filosofia egheliana, dimostrare come essa possa essere la fonte della vera libertà e del vero utile, come essa determini le cose secondo i loro principî, sarebbe riprodurre tutte le deduzioni egheliane, e ciò, oltre al non essere cosa facile, niuno, sol che intenda come la scienza non possa essere afferrata estrinsecamente, saprebbe pretenderlo. Ad ogni modo le opere di Hegel, i lavori del Vera,[1] non che quelli di tutta la scuola egheliana, non fanno che giustificare il mio assunto

[1] Ho nominato segnatamente i lavori del Vera, siccome quelli che a detta de' Tedeschi stessi, tra gli altri Rosenkranz, per la originale trasparenza data ad un pensiero speculativo e profondo, non che pel ricco corredo che ricevono dalla piena cognizione delle varie scienze speciali, hanno tutti gli altri sopravvanzati nello intendimento e nello sviluppo del pensiero egheliano. E per verità qualunque sia il confronto che voglia stabilirsi tra i vari interpreti del pensiero egheliano, certo è che il Vera si distinguerà fra tutti per queste due doti in lui speciali: l'una, che si può dire essere affatto nuova nella storia de'cultori della scienza, è la chiarezza, la nitidezza con la quale egli esprime i suoi pensieri profondi, a tal che ogni più difficile concetto diviene chiaro ed intelligibile: l'altra di essere versato nella cognizione delle scienze particolari tanto quanto niun altro egheliano suo contemporaneo. Non è inutile aggiungere, che non solo ne' suoi lavori, ma anche ne'suoi corsi dettati nella Università di Napoli, egli si è adoperato a mostrare il profondo significato e l'alta importanza della filosofia egheliana con pari lucidezza di espressione contemperata ad una non meno speculativa profondità. Come dato storico, dirò, che egli sin qui ha dettato quattro corsi 61-62 a 64-65 sulla storia della filosofia, durante i quali ha percorso la scienza dalle origini fino quasi al periodo Kantiano, e tre corsi 62-63 a 64-65 sulla filosofia della storia, ne' quali dopo aver delineato un sistema compiuto di una storia ideale della umanità, passando poi ai particolari, ha esaminato quasi tutto il Mondo Orientale.

e provarne la verità. Fra questi ultimi va annoverato quello fatto da Lassalle sulla filosofia di Eraclito. Non occorre parlare del grande interesse che questa filosofia può destare nella storia della scienza: dal seguito di questa esposizione potrà tutta apparire. Lassalle ricostruisce la filosofia di Eraclito partendo da un punto di vista speculativo, e così il suo libro diviene un'applicazione compiuta, benchè eccessiva ed esagerata, come vedremo, del punto di vista, de' principî e delle teorie egheliane.

5. Da ciò che precede e da tutto il rimanente della esposizione di per sè si manifesta lo scopo che io mi sono in questo lavoro proposto; e pertanto potrei astenermi dall' esprimerlo esplicitamente. Nulladimeno per debito di promessa dirò che come gli scopi si generano, vale a dire come, dato uno scopo, questo può divenire a sua volta occasione o mezzo per uno scopo ulteriore, e forse più alto; così questo lavoro ha un doppio scopo, l' uno immediato, e l' altro mediato in questo senso ch' è occasionato dal primo e che ad un tempo diviene superiore al primo. Lo scopo immediato è quello di dare un saggio delle opere di Lassalle, ed in ispezialtà dell' Eraclito, che a giudizio degl' intenditori è la più importante fra quelle. Lo scopo mediato poi è quello di mostrare che il punto di vista scelto da Hegel rimpetto ad

Eraclito è il vero, mentre quello scelto da Lassalle, qualunque sia d'altronde il suo intrinseco valore per la potenza dialettica e speculativa che vi sviluppa, ne ha esagerato la importanza. In una parola, il primo scopo è quello di far risaltare il valore filosofico di Lassalle; l'altro quello di accordar la preferenza al punto di vista di Hegel relativamente ad Eraclito. Così a raggiungere il primo scopo m'impegnerò di dare, oltre un rapido cenno biografico di Lassalle e di alcune fra le altre sue opere, un breve sunto del suo Eraclito. Cercherò, per quanto mi sarà possibile, far che questo breve sunto sia pieno e compiuto, almeno nella parte che più può interessare, voglio dire nella parte speculativa, che l'autore ha visto o ha creduto di vedere in Eraclito; ed in altre parole, questo sunto sarà lo schizzo del sistema di Eraclito, secondo che è stato ricostruito da Lassalle. Eviterò ogni lungaggine, e più specialmente mi farò uno scrupolo di seguitare l'autore nelle dispute continue che egli impegna con gli altri interpetri di Eraclito per stabilire dal suo punto di vista il significato de' frammenti eraclitici. In altri termini, radunerò i risultati cui egli giunge mediante la sua critica, ma non terrò conto della critica stessa per mezzo della quale vi arriva. La traduzione intera dell'opera, oltre ad essere lavoro lungo e penoso, m'induco a credere che sarebbe anche riuscita inutile o poco utile. L'opera è vo-

luminosa e molto diffusa, e difficilmente sarebbe stata letta. Invece un sunto potrebbe invogliar parecchi ad usar la pazienza di leggerlo. Al raggiungimento poi dell' altro scopo non mi resterà mezzo migliore che quello di riportare le considerazioni di Hegel intorno ad Eraclito, le quali toglierò, traducendole, dalla sua storia della filosofia, affinchè siano sotto gli occhi del lettore i mezzi come da sè stesso mettere a confronto il punto di vista di Lassalle con quello di Hegel, notarne la differenza e completare il mio pensiero nella dimostrazione dell' assunto, che il punto di vista di Hegel è più giusto e più vero, anzi è il solo cui bisogna esclusivamente attenersi.

---

§ II.

POCHE CONSIDERAZIONI SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA.

1. Unità della storia della filosofia. — 2. La nozione della scienza è nella scienza stessa. — 3. Due dubbi intorno alla storia della filosofia. — 4. L' assoluto è e non è nella storia. — 5. E la filosofia ha e non ha una storia. — 6. Il criterio della storia della filosofia è la idea. — 7. L' Eghelianismo è la dottrina che meglio ha attuato l' idea.

1. Nel modo ordinario di concepire la storia della filosofia, l' origine e lo sviluppo della filosofia sono presentati come una semplice esposizione dei

materiali che costituiscono questa scienza, ed i varî gradi di sviluppo della idea come una serie di eventi accidentali e fortuiti, o come principî differenti che si realizzano ne' diversi sistemi. Ma colui che lavora a questa opera è lo spirito vivente, che dalla origine de' tempi per l' attività del suo pensiero va acquistando la coscienza di sè, prende sè per obbietto di sè stesso, cerca ritrovar sè stesso e si eleva così al più alto grado di una esistenza libera e vera. Per ritrovar sè stesso lo spirito debbe svilupparsi: i varî sviluppi dello spirito costituiscono le varie filosofie. Questi sviluppi, che formano lo svolgimento della stessa verità concreta, sono necessarî e sistematici in quanto nel loro stretto nesso compongono una unità. Onde la storia della filosofia mostra ne' successivi sviluppi e ne' varî sistemi una sola e medesima filosofia, che ha percorso diversi gradi, ovvero mostra che i principî particolari contenuti in ciascun sistema non sono che le parti di un solo e medesimo tutto. In altri termini anche la verità, il pensiero concreto è un risultato, un prodotto storico in un certo senso, e la storia della filosofia è la esposizione del suo sviluppo, che si compie sotto la forma e la legge di una continuità permanente e necessaria. Questa legge intima dello sviluppo del conoscere coincide con la legge della cognizione stessa. La coscienza, traversando i varî stadî del pensiero, la rappresentazione, l' intuizione, il senti-

mento, stadî che sono stati da Hegel determinati nella sua *fenomenologia dello spirito,* arriva sino al pensiero e si eleva alla vera cognizione.[1] Mentre

[1] « Hegel ha chiamato la *fenomenologia dello spirito* il suo viaggio di ricognizione. Egli passa a rassegna tutti gli elementi e tutti gli stadî della coscienza, e ne segue gli sviluppi formali dallo stato più semplice ed elementare, o dalla coscienza immediata, com'egli la chiama, stato in cui alcuno si limita ad affermare la esistenza sensibile ed estrinseca delle cose, ne segue, dico, gli sviluppi a traverso gli stadî più complessivi e più riflessi sino al momento in cui si produce la coscienza filosofica. » (Vera, *Logique de Hegel*, Vol. I, p. 258). « Il pensiero presuppone l'essere, sia l'essere in generale, sia l'essere delle cose, sia il suo proprio essere, perchè il pensiero prima è come ogni altra cosa e poi *è il pensiero.* Questo passaggio dal semplice essere (che nella natura è l'essere sensibile) al pensiero, è il passaggio dalla *fenomenologia dello spirito* alla scienza. Hegel ha descritto nel libro, che porta questo nome, le evoluzioni a traverso cui lo spirito spinto dalla sua dialettica, che qui è allo stato istintivo e irriflesso, s'innalza sino alla scienza. Si è rimproverato ad Hegel di aver prima trattato la fenomenologia come un preliminare della scienza, e di averla per conseguenza considerata come non appartenente alla scienza e di averla poi situata nella filosofia dello spirito, vale a dire di averla considerata come una parte essenziale della scienza. Ma questo è un rimprovero senza fondamento. La fenomenologia dello spirito segna, è vero, un momento inferiore dello spirito, ma un momento inferiore tale qual'è visto dal pensiero scientifico e tale qual'esiste in questo pensiero. Perchè il pensiero scientifico essendo il pensiero uno e assoluto, essendo il pensiero organizzatore e sistematico, scende tutti i gradi della esistenza ch'esso trasforma e rifà, se così può dirsi, pel suo contatto. Da questo che Hegel ha trattato separatamente e come al di fuori del sistema la fenomenologia, non ne segue che la fenomenologia non sia una parte del suo sistema. Al contrario questo prova che il sistema esisteva già nel pensiero di Hegel, e che tracciando il quadro di queste evoluzioni dello spirito, Hegel partiva dal punto di vista di questo sistema e della sua unità. » (Vera, *Philosoph. de la Nat. de Hegel.* T. I, p. 151.)

questo modo di cognizione superiore apparisce come il risultato di quei momenti inferiori, è nello stesso tempo quello che gli riassume, gli contiene, anzi ne è il comune sostrato. Alla stessa guisa l'ultima filosofia nell'ordine del tempo, se è una vera filosofia, nell'atto ch'è il risultato di tutte le filosofie precedenti, deve al tempo stesso comprendere e rinchiudere nella sua unità tutti i principî particolari in quelle contenuti, e così unificandoli dà loro un sostrato comune, di cui quei principî allo stato di esclusivismo e di parzialità difettavano. La storia della filosofia adunque in quanto non rappresenta solo la parte estrinseca della scienza, ma il suo contenuto benanche, appartiene alla scienza: essa è il divenire stesso della scienza, anzi in un certo senso è la scienza stessa e la stessa filosofia.

2. Egli è impossibile presupporre la nozione della scienza. Dico questo, perchè non bisogna aspettarsi che io possa qui determinare esattamente la nozione della scienza. La scienza in fatti non può presupporre, perchè lo scopo essenziale della scienza, o, ciò che vale lo stesso, della filosofia, è quello appunto di esporre gli sviluppi necessarî del suo contenuto e dimostrare la natura e le determinazioni del suo obbietto. Ebbene, questo scopo non si raggiugne che nella scienza stessa. Se la scienza è un tutto, la sua nozione non può

sorgere che come un risultato del tutto, ed allora apparisce e deve apparire come il tutto stesso. E se la scienza è il pensiero, non come pensiero individuale e subbiettivo, ma come pensiero universale, obbiettivo ed assoluto, non come pensiero immediato, irriflesso, astratto ed inconscio di sè, ma come pensiero mediato, riflesso, concreto e che ha coscienza di sè, in una parola come pensiero che si è elevato alla idea del pensiero; se la scienza, dico, è il pensiero, è naturale che la vera scienza non possa aversi se non quando il pensiero ha inteso sè stesso qual' è nella sua intrinseca natura. È impossibile adunque, che esso possa *a priori* formarsi la nozione di sè. Se esso non si percepisce e non si intende in tutti i gradi della sua esistenza, non possederà la sua propria nozione, ciò che vuol dire che non avrà raggiunto lo scopo cui doveva raggiungere. Non per tanto avviene che il pensiero cerca e comincia sempre per crearsi *a priori* la nozione della scienza. Questa presupposizione ha il valore di una rappresentazione, ovvero, se ha un valore, lo ha solo in quanto vien fatta in vista del generale, del tutto, dell' intiero. Piuttosto adunque che occuparmi di un obbietto, qual' è l' esatta definizione della nozione della scienza, obbietto che se da una parte giace nel fondo di ogni benchè parziale e isolata indagine scientifica, dall' altra, oltre al non essere lo scopo diretto del mio esame, non potrebbe

giammai senza tracciare la scienza intera compiutamente assolversi, cercherò di chiarire alcuni punti che immediatamente si connettono con la storia della filosofia, e che varranno da un lato a sgomberare la mente di alcuni dubbî, che naturalmente vi sorgono, e dall'altro a forse meglio determinare il concetto della storia della filosofia ed il valore e la importanza della filosofia egheliana.

3. I punti che io mi propongo di chiarire sono due. Primieramente alla mente che riflette sulla storia della filosofia sorge naturalmente il pensiero che essa implica una opposizione. Da una parte la filosofia ha per obbietto l'assoluto e la verità, e la verità e l'assoluto sono immutabili, sono eterni, sono in sè e per sè: dall'altra la storia della filosofia rapporta ciò ch'è stato, ciò ch'è passato, donde appare che la filosofia vada soggetta a mutazioni, a cambiamenti, ed anche ad essere diversamente da quel che era: or come si concilia questa opposizione? Ecco un primo dubbio, che vuol essere risoluto, e la cui risoluzione varrà a determinare il concetto della storia della filosofia. Inoltre, havvi o no un criterio che dia il diritto di giudicare della importanza e del valore di ciascun sistema o dottrina filosofica particolare? E se vi ha, qual'è e quale può essere questo criterio? Ecco l'altro dubbio, dallo scioglimento del quale

appariranno il significato e la importanza della filosofia egheliana.

4. Quanto al primo punto si dice: se l'assoluto, il vero, ch'è l'obbietto della filosofia, ed è ad un tempo il principio assoluto delle cose, è nella storia, non è più l'assoluto, perchè tutto ciò ch'è nella storia è necessariamente sottoposto alle condizioni di tempo, di spazio, alla successività, ed è quindi per varie ragioni e sotto molti rispetti imperfetto. L'essere nella natura è circondato da certi limiti che spezzano o mutilano la sua unità assoluta e la perfezione della sua essenza. Se dunque l'assoluto è nella storia, per ciò stesso che la storia è successiva, l'assoluto è imperfetto, e non è più l'assoluto.

Primieramente noi possiamo fare tre supposizioni: o l'assoluto è un obbietto, un ente posto fuori della storia della filosofia, un obbietto che il pensiero filosofico vede o pensa o non fa che contemplare, ma che si distingue dal pensiero filosofico: o è un obbietto ch'è nella storia stessa della filosofia, che si sviluppa, si realizza e vive in questo pensiero filosofico: ovvero è un obbietto, è un ente di cui dovrà dirsi che è e non è nella storia della filosofia. Oltre di queste, altre supposizioni possibili non vi sono.

Abbiamo la prima supposizione. Sembra di fatto che la supposizione più semplice e naturale

sia di considerare questo ente assoluto come posto al di fuori del pensiero filosofico, come vivente di una vita propria e diversa, come dotato di una sostanza e di una essenza diversa, in una parola come sostanzialmente diviso e separato dal pensiero filosofico, che lo riguarda e lo contempla. Nondimeno quando si viene ad esaminare attentamente la quistione, si vede che la cosa non può stare così, perchè se tra il pensiero che pensa, vede o contempla un obbietto e quest' obbietto non havvi alcun rapporto, egli è chiaro che il pensiero non potrà pensare, vedere e contemplare quest' obbietto. Dobbiamo adunque necessariamente ammettere che havvi un rapporto tra il pensiero filosofico e quest'obbietto assoluto, perchè, per es., se nel pensare l' infinito, fra questo mio pensiero dell' infinito e l' infinito non havvi alcun rapporto, tanto è pensare l' infinito quanto sarebbe pensare in sua vece il sole, l' animale, o un altro essere qualunque, o meglio il nulla o una illusione. Il mio pensiero non può essere pensiero dell' infinito, ossia non può pensare l' infinito, che in quanto tra il pensiero e l' infinito havvi un rapporto.

Ma se avvi un rapporto, qual' è questo rapporto? Questo rapporto non può essere che un rapporto di sostanza. Se non avvi un rapporto consostanziale, di natura e di essenza tra il mio pensiero e l' obbietto assoluto, ogni altro rapporto è impossibile. Quando io penso il sole, sebbene il

sole a prima vista sembri tanto remoto dalla mia natura da formare un mondo affatto diverso e a parte, nondimeno si vede che tra il mio pensiero e il sole havvi un rapporto di natura. Fra due obbietti, infatti, fra due enti radicalmente diversi e sostanzialmente distinti non vi ha e non vi può essere alcun rapporto possibile. Qui io non intendo riferirmi e parlare del pensiero volgare, irriflesso, immediato; ma del pensiero riflesso, anzi del pensiero filosofico. Se havvi un pensiero filosofico, e bisogna ammettere che vi sia, esso è il pensiero ch'è adeguato al suo obbietto, vale a dire, che pensa o meglio può pensare il suo obbietto qual'è nella sua intrinseca natura. Io dico che il pensiero *può pensare*, perchè il pensiero filosofico, questa forma distinta del pensiero è in tutti noi, ma vi è virtualmente, allo stato potenziale, ed è questa virtualità che bisogna sviluppare e trasformare in attualità appunto perchè il pensiero filosofico sia come tale in atto in noi, ed *in noi* perchè in sè è l'atto assoluto e l'idea assoluta. Ebbene io parlo precisamente del pensiero filosofico e del pensiero filosofico ch'è in atto, e non nella sua forma potenziale. Il pensiero matematico è quello che pensa l'ente matematico qual'esso è, onde si può e si deve dire che questo ente esiste in quel pensiero. Alla guisa stessa bisogna dire che come il pensiero filosofico pensa l'assoluto secondo la sua natura, così l'assoluto non è fuori del pensiero, ma è nel pen-

siero e pertanto non è fuori del mondo ma è nel mondo, perchè il pensiero, benchè sia una sfera particolare del mondo, n'è sempre una sfera. Adunque è impossibile separare l'assoluto dalla storia, e perciò stesso l'assoluto è nella storia. Io potrei invocare anche l'appoggio della religione qualunque essa sia, antica o moderna, non esclusa la cristiana, perchè essa ha sempre ammesso, benchè sotto varie forme, la presenza dell'assoluto nel mondo. Quando noi diciamo *il mondo* adoperiamo questa parola senza determinarla, e così parliamo in generale di manifestazione dell'assoluto nel mondo, e non consideriamo che l'assoluto non si manifesta come assoluto in tutte le sfere del mondo, ma in una sfera speciale, e questa è la sfera della scienza assoluta o della filosofia. E per spiegarmi con altre parole, dirò che il pensiero costituisce nel mondo una sfera speciale, e che questa è appunto quella nella quale l'assoluto si manifesta come assoluto. Il pensiero è adeguato all'assoluto, altrimenti non potrebbe pensarlo. Ad ogni modo essendo il pensiero una sfera del mondo, basta che l'assoluto sia nel pensiero perchè sia nella storia.

Ma sarà adunque vera la seconda supposizione, che l'assoluto cioè è un obbietto ch'è nella storia della filosofia, e che si sviluppa, si realizza e vive nel pensiero filosofico? Se fosse così, sarebbe giusto dire che l'assoluto è imperfetto o ch'è un assoluto meno assoluto.

E qui bisogna dire che l'assoluto è nel mondo e non è nel mondo, o meglio ch' è e non è nella storia: vi è in un certo senso, e non vi è in un altro senso. Questo sembra singolare: nondimeno, esaminando la quistione, si vede che in qualunque modo la si considera, si deve giungere a questo risultato, che l'assoluto è e non è nella storia. Questa espressione, che un ente è e non è in un altro ente, ci sembra strana, perchè non procediamo nelle nostre indagini sistematicamente, e perchè preoccupati dalla esperienza e dalla osservazione esterne non facciamo attenzione alla natura intima delle cose. Ma anche attenendoci al fatto, se io dico: l'anima è in questa mano e non è in questa mano, e non solo è e non è in questa mano, ma è e non è in questo corpo, questo sembrerà strano; eppure è un fatto. Nel mentre in fatti l'anima è in questa mano, essa è anche nelle altre parti del corpo. Dunque quando io dico che l'anima è in questa mano io dico cosa esatta: e dico poi cosa altrettanto esatta dicendo che essa non è in questa mano, perchè essa è nelle altre parti del corpo. Ma è vera pure l'altra proposizione che l'anima è e non è in questo corpo, perchè quando io sento il sole, la luce, tutta la natura esterna, la quale si riverbera, si riflette e si concentra nell'animale, l'anima si effonde ed è perciò stesso in tutta la natura; perlochè è vero dire che l'anima è nel corpo e non è nel corpo. Ag-

giungerò un'altra considerazione, ed è che l'anima non solo è nel corpo e non è nel corpo, ma essa niega, essa è una negazione del corpo, dell'organismo e della natura, ed è questa negazione che costituisce la vita dell'anima, la vita animale. Ma che cosa bisogna intendere per negazione? Ordinariamente il valore di questa parola nel nostro intelletto corrisponde a un non so che, che annulla l'essere o lo riduce al nulla. Questa è un'abitudine acquistata dalla vecchia logica o dalla logica dell'intendimento, la quale separa gli esseri e mette da una parte l'affermazione e da un'altra la negazione. Invece per noi la vera negazione, quella cioè che concilia la opposizione, è un'affermazione, anzi è un'alta affermazione che contiene più perfezione, perchè essa essendo la negazione della negazione è un'affermazione concreta. Supponiamo, per es., di avere innanzi a noi tre termini, come l'uno, il due e il tre, io dico che il tre è una negazione della negazione e che per ciò stesso è una più perfetta affermazione. Difatti nel mentre l'uno nega il due, e a volta sua il due nega l'uno, il tre nega questa prima negazione e pertanto esso è la negazione della negazione; ma nel mentre poi il tre nega l'uno e il due, gli afferma, perchè non potrebbe negarli senza affermarli perciò stesso, e perchè li contiene entrambi nella sua natura, non potendo il tre essere senza l'uno e il due, e quindi è vero dire che il tre se è una negazione è

al tempo stesso un' affermazione. Ma il tre è un' affermazione anche più perfetta, perchè esso dopo aver negato l' uno e il due, ritorna all' affermazione, ma non ad un' affermazione astratta come quella dell' uno, ovvero del due, bensì ad un' affermazione concreta, che contiene e riassume in sè le altre affermazioni. Facendo ora applicazione di questo esempio, dico che l' anima è una esistenza positiva e concreta in quel punto stesso ch' è una negazione. Difatti l' anima contiene delle opposizioni, ch' essa niega nella unità della sua natura. È chiaro che l' anima contiene delle opposizioni, perchè tutte le opposizioni della natura vengono a metter capo nell' anima: l' anima le sente; sentendole si mette a rapporto con la natura; onde l' anima contiene tutte queste opposizioni. Ma essa le niega, perchè le sorpassa, perchè è un ente nella cui natura queste opposizioni si trovano comprese come presupposizioni, come sostrati che la natura ha posti per l' anima. Quando dico che l' anima le niega, voglio dir che l' anima non è nessuna cosa in particolare; ma tutte le riunisce nella unità della sua natura senza confondersi con alcuna di esse. Ecco come l' anima in questo senso niega queste cose; ed è così che l' anima è la mano destra e la mano sinistra o è il caldo e il freddo, il dolore e il piacere senza essere alcuna di queste cose in particolare, anzi è negando tutte queste cose che l' anima è in tutte queste cose.

Ebbene, egli è in un modo identico all'anima che l'assoluto è e non è nella storia. Cartesio, considerando il rapporto di Dio e del mondo, si rappresentava la provvidenza come una creazione continua. Noi ci rappresentiamo la creazione come un momento in cui Dio e il mondo si sono messi in rapporto. Secondo Cartesio la provvidenza rinnoverebbe continuamente questo rapporto primitivo. Ciò che havvi di vero in questo concetto è che l'assoluto è nel mondo in ogni istante, ma in ogni istante nega le cose e il mondo, e mercè questa negazione esso si distingue dalle cose e si muove in una sfera diversa dalle cose. E di fatti, rappresentiamoci l'assoluto come il pensiero. Se s'intende la natura del pensiero, si vede che il pensiero è nelle cose senza confondersi con le cose. Fa appena bisogno avvertire che l'anima non è il pensiero, e che il pensiero occupa una sfera superiore all'anima, perchè ammettendo che l'animale pensi, pure il suo pensiero è oscuro, indeterminato, limitato ai bisogni della vita sensibile, cosicchè è appena il pensiero. Il pensiero, il vero pensiero, è quello che pensa i principî delle cose o le cose nelle loro idee; onde esso occupa una sfera superiore a quella dell'anima; e ciò è tanto vero per quanto il pensiero pensa l'anima e la natura dell'anima. Il pensiero dunque si distingue dalle cose mentre è nelle cose; e quindi esso è e non è nelle cose. Ora se io dico invece: Dio è nel mondo e non è nel

mondo; ecco una proposizione, che pochi vorranno ammettere, perchè si parte da certe false nozioni di Dio e del mondo. Di fatti noi in generale non ci rappresentiamo Dio che in un modo antropomorfistico, vale a dire, come un essere a un di presso simile a noi, come un individuo, una sostanza individua, e lo poniamo non so dove, mentre dopo averlo così sfigurato non sappiamo per una rara inconseguenza determinare il luogo, dov'egli sia. Nondimeno guidati dalla immaginazione diciamo che questo dev' essere in qualche parte fuori del mondo, ed aggiungiamo che questo ente ha creato il mondo, beninteso creato dal nulla; e così si pensa che la quistione sia sciolta. Ma anche ammettendo la creazione dal nulla, questa creazione è razionale o irrazionale? Impossibile supporre o ammettere che sia una creazione irrazionale, perchè questo sarebbe andare a rovescio della natura divina: adunque è una creazione razionale. Ma se è una creazione razionale, la ragione adunque dev' essere nel mondo e nelle cose. Di fatti nello stesso concetto popolare della volontà e della onnipotenza divine è evidente che questa volontà e questa onnipotenza sono determinate e regolate dalla ragione, e dalla ragione una ed universale, ch' è l'idea; onde sin da ora possiamo dire che in qualunque modo si risguarda la quistione, bisogna sempre risalire alla idea come ragione ultima delle cose. E così la pianta si sviluppa secondo una certa natura

essenziale, secondo certe leggi, e quantunque la radice di questa natura essenziale sia fuori della pianta e sia in Dio, pure bisogna che si manifesti nella pianta e perciò stesso è nella pianta. Perchè le manifestazioni di un essere sono parti della sua natura; e così nel mio parlare io manifesto e sviluppo la mia natura, benchè la mia natura si distingua da questa manifestazione. Ad ogni modo bisogna dire che Dio è nel mondo. L'assoluto pensiero dunque è nelle cose; ma esso non si confonde con le cose. Di fatti appunto perchè è l'assoluto pensiero esso genera le cose, e può generarle in quanto si distingue dalle cose che genera; che se con una di esse si confondesse e s'identificasse, finirebbe di generare tutte le altre. Ma si dice: Il principio generatore e l'ente generato possono andare l'uno senza dell'altro? No, non possono andare l'uno senza dell'altro; ma ciò non toglie che siano due cose distinte. L'assoluto non è l'assoluto che in quanto pone, genera e nega in ogni istante le cose generate.

Ma si dirà, se l'assoluto non può separarsi dalle cose che genera, e se l'assoluto pensiero non può separarsi dalle cose che pensa, come vi potrà essere un assoluto perfetto, compiuto, impassibile di ogni modificazione? Perchè se io genero le cose, e se il principio ch'è in me e che genera questi esseri imperfetti, caduchi e passeggieri non può essere al di fuori di questi esseri,

come mai questo principio potrà essere perfetto e compiuto? Ebbene, che cosa è l' essere generato? Esaminando attentamente la quistione si vede che l' essere generato non è altro che la natura, poichè la generazione implica un principio, uno sviluppo e una fine, sia nel modo sia nell'essere. Quando si parla di generazione è come se si parlasse della natura. Non havvi generazione nella logica: la natura è l' essere generato. Or se noi possiamo trovare un punto, in cui il pensiero si affranca dalla natura e si muove in una sfera al di sopra della natura, noi avremo sciolta la quistione, quando anche dovessimo riconoscere, come lo dobbiamo, che la natura è un momento dell' assoluto. E di fatti quando noi parliamo dell' assoluto, noi vogliamo anche parlare della natura. Proviamoci a mettere la natura fuori dell' assoluto, e allora ne vedremo la impossibilità, perchè se la natura bastasse a sè stessa sarebbe un ente assoluto quanto l'assoluto stesso, ciò che implica contraddizione. Dunque la natura è anche un momento dell' assoluto; ma si distingue dall' assoluto. Se è un momento essenziale dell' assoluto senza essere l' assoluto, la natura deve possedere un' essenza propria e speciale, che valga a distinguerla dalle altre parti dell' assoluto. Le religioni, lo ripeto, ammettono questo, che la natura è parte dell'assoluto; ma lo ammettono in un certo modo, in un modo popolare e irriflesso, non come lo ammette la filosofia,

vale a dire razionalmente. Infatti le Incarnazioni indiane suppongono la natura. Secondo la religione cristiana il padre non s'incarna, il figlio si è incarnato, e lo spirito santo viene in altro modo. L'incarnazione suppone la natura, e la suppone come un momento ideale nella essenza assoluta. Dunque vi può e vi dev' essere nell' assoluto una sfera superiore alla natura, superiore in questo senso ch'essa possiede una essenza più perfetta e più concreta della natura. E di fatti, se noi in vece di dire il pensiero, diciamo l'idea della natura, perchè nella natura vi ha la ragione, e la ragione è l'idea, questa idea della natura appunto, perchè abbiamo un sistema, debbe ritrovarsi nell' altro membro dell' assoluto, ch' è lo spirito o il pensiero, e che costituisce un' altra idea; ma vi si trova trasformata dalla natura propria dello spirito e del pensiero. Pertanto il figlio diceva che egli non poteva svelare tutta la verità; ma che la verità sarebbe manifesta. Egli sentiva che dietro e al di sopra di lui eravi un'altra sfera, nella quale la verità si mostra in un modo più compiuto e più concreto. E questa è la sfera dello spirito o dell'idea, e dico che la natura esiste nella idea e fuori della idea. Quando noi diciamo che l' acqua ha un principio, noi ammettiamo questo, che l' acqua esiste in due modi, come acqua nella natura, e come acqua fuori della natura, sebbene ammettessimo che queste due forme di esistenza siano inseparabili. Noi am-

mettiamo, in altre parole, l'idea dell'acqua e l'acqua generata da questa idea. Se l'acqua ha un principio, l'acqua sensibile deve distinguersi dal suo principio, come il principio deve distinguersi dalla cosa generata. E questo che dico dell'acqua intendo dirlo della natura in generale. L'idea dunque è fuori del tempo e dello spazio, ed il tempo e lo spazio in quanto idee sono al di fuori di loro stessi; perchè quando io penso lo spazio e penso la natura dello spazio, e dico che lo spazio deve avere certi punti e certe linee, deve contenere certe figure, io penso l'idea dello spazio; e questo pensiero, che contiene lo spazio e la natura dello spazio, non è nella natura. Ecco come Hegel diceva, che intendere la natura delle cose è afferrare le cose al di fuori del tempo, ciò che costituisce appunto la sfera della scienza e della filosofia. In una parola, l'idea non è e non può essere in quanto idea nella natura. Ed allora perchè esiste la natura? Senza la natura non vi sarebbe pensiero, come a sua volta la natura non sarebbe senza il pensiero. Questa idea una, questo pensiero uno che s'incarna e si manifesta nelle cose, non sarebbe senza questa eterna generazione; ma nello stesso tempo non si confonde con le cose che genera. Dico dunque che dal momento in cui si ammette, e debbe ammettersi, che avvi una sfera superiore alla natura, ch'è la sfera del pensiero o dell'idea, nella quale si concentra l'universo nella

forma più perfetta e più concreta, noi ammettiamo un assoluto che non è sottomesso alla successività, non alle condizioni del tempo e dello spazio, un assoluto che tutto muove senza muoversi, un assoluto che non diviene e non è generato, mentre tutto genera e fa divenire, in una parola, un assoluto che fa la storia senza essere nella storia, e di cui si debbe dire ch' è e non è nella storia.

5. Ma mi si dirà che questo non toglie il fatto che havvi una storia della filosofia, la quale si compone di dottrine che si sono succedute nel tempo, benchè si ammetta uno sviluppo continuato e non mai interrotto; e quindi o l' obbietto della filosofia non è l' assoluto, ovveramente la filosofia e l' assoluto sono nella storia. Ebbene, dirò che la filosofia è come l' idea, ond' essa è nella storia e non è nella storia. La filosofia è l' idea, la ragione assoluta, e in quanto tale essa non è nella storia e si muove in una sfera superiore alla storia; ma in quanto ragione assoluta, che si manifesta, che discende ne' limiti del tempo e dello spazio, essa è nella storia, e vi è come vi può e vi deve essere, vale a dire come frammentizzata, come successiva, come divisa da' luoghi, da' tempi, dagli individui, dalle circostanze. Difatti, se tutte le filosofie quando si esaminano imparzialmente e senza pregiudizî preconcetti sono idealiste, se tutte sono fondate sulla idea, tutte hanno per iscopo e

fine la cognizione della idea, tutte cioè mirano alla cognizione di un principio assoluto delle cose, che non può essere che un' idea e non può conoscersi che mediante l' idea. Per modo che lo sviluppo della filosofia è lo sviluppo di una sola e medesima idea. Nondimeno mi si dirà, che havvi uno sviluppo, perchè Platone, per es., ha inteso l' idea meglio di Talete o di Anassimandro. E questo è vero, ma parzialmente, perchè è più vero e più esatto dire che nella filosofia havvi sviluppo e non havvi sviluppo. Non havvi sviluppo nell' obbietto della filosofia, poichè l' obbietto della filosofia essendo l' idea o l' assoluto, l' assoluto è sempre lo stesso, non è passibile di cambiamento e di variazione, esso è, secondo la espressione di Aristotele, il primo motore o un motore immobile. Difatti è l' idea che forma il fondo di ogni filosofia ed è la guida di ogni pensiero, onde noi possiamo dire che da Talete ad Hegel l' idea è sempre la stessa. Riflettendo sul principio umido, che per Talete è il principio di tutti gli esseri, si vede che questo principio non può pensarsi che mediante l' idea e non può essere che l' idea. Adunque la filosofia non si sviluppa quanto al suo obbietto. Ma in quanto l' obbietto della filosofia viene inteso e percepito più o meno perfettamente, in quanto questo obbietto si è manifestato nell' individuo e con l' individuo, noi abbiamo uno sviluppo ed una storia. — In altre parole il pensiero di Talete e di Hegel, in

quanto pensiero, è lo stesso: gli elementi che Hegel ha potuto aggiungere al pensiero filosofico, erano elementi contenuti virtualmente nel pensiero di Talete. Hegel non ha fatto che far discendere nel tempo e nello spazio questi elementi, i quali, considerati in loro stessi e obbiettivamente, non sono stati aggiunti alla filosofia e all' obbietto della filosofia, perchè già esistevano in quest' obbietto. Per meglio spiegare il nostro pensiero diremo che gli sviluppi storici da Talete ad Hegel sono avvenuti nella natura, non nella sfera del pensiero, perchè il pensiero si muove al disopra della natura, ed è in sè stesso il pensiero, sia o non sia stato perfettamente inteso e percepito come tale dall'individuo. Ma dall'altra parte, appunto perchè il pensiero si è manifestato in maggior o minor perfezione, appunto perchè è stato più o meno compiutamente intuito e penetrato secondo i varî individui, noi troviamo una gradazione, una storia, uno sviluppo, che segna una differenza tra l' un sistema e l' altro, tra questa dottrina e quella. E sotto questo rapporto se vuolsi conservare a questa storia il proprio significato e la propria importanza, egli è altamente necessario ed interessante ben delineare le differenze, ed assegnare a ciascuna dottrina quel giusto valore che, per quanto è possibile, esattamente corrisponde al grado di chiarezza e di precisione con cui ha percepito ed attuato l' idea.

6. Mi rimane ora a dire dell' altro dubbio, il quale si connette, anzi riceve tanta luce da quello che precede, che la sua soluzione ci si offrirà più spedita e facile. Si domanda se mai vi sia un criterio, un principio, del quale, per così dire, noi dobbiamo essere armati per determinare quale sia il valore delle varie dottrine filosofiche, e quale sia il punto cui l'apparizione successiva di queste dottrine abbia condotto la scienza ed il pensiero; ed essendovi, quale sia e quale possa essere questo criterio. E per verità è cosa chiara, che noi dopo avere, per es., studiato le varie parti della filosofia Platonica ed Aristotelica, diciamo che la filosofia Platonica contiene un numero di verità e conduce la scienza fino a un certo punto e non oltre; ma che d'altronde essa è difettosa sotto altri punti di vista, e che essa non raggiunge il punto che avrebbe dovuto raggiungere. E poi passando da Platone ad Aristotele, diciamo che Aristotele ha condotto la scienza più innanzi di quello che aveva fatto Platone, e via discorrendo. Or io dico che noi per fare questi ragionamenti e per determinare il valore particolare di ciascuna dottrina, ovvero per determinare il valore generale del pensiero attraverso le varie dottrine, abbiamo bisogno di un principio, di una dottrina che in sè abbracci tutte queste varie dottrine, e le abbracci sorpassandole. E qui sorge la difficoltà, perchè qual' è, e dov' è questa dottrina? La dottrina Platonica infatti non

può giudicare se stessa, e questo che dico della dottrina platonica si applica ad ogni altra dottrina. Vi vuole adunque una dottrina che abbracci tutte queste dottrine più o meno incompiute e le sorpassi; vi vuole un certo ideale che serva di misura, di criterio per giudicare tutte le dottrine particolari.

Adunque un ideale, un criterio è necessario. Che questo criterio esista è, per così dire, un fatto che come tale possiamo istintivamente sentire in noi stessi, perchè in ogni sfera dell'attività umana abbiamo sempre innanzi a noi un ideale, con cui raffrontiamo queste sfere. Senza questo ideale noi non potremmo nemmeno giudicare gli esseri attuali, sensibili e reali. Inoltre relativamente alla scienza noi possiamo o constatarlo empiricamente, in quanto non havvi storia della filosofia, la quale non cerchi tracciare i limiti di ciascuna dottrina, entro i quali le assegna la propria relativa importanza, ovvero per via di una esperienza interna in quanto possiamo in noi stessi osservare, che esaminando una dottrina qualunque il nostro pensiero sente naturalmente il bisogno di notarne le imperfezioni e i difetti. Ma non basta mostrare o sentire che questo criterio esiste, l'essenziale essendo di vedere come necessariamente debba esistere, ciò che vuol dire che bisogna dimostrarne scientificamente la esistenza. Ebbene, io dico che questo bisogno del pensiero non è un bisogno che noi stessi ci

creiamo; ma invece è un bisogno necessario e fondato sulla natura delle cose. Dico *necessario e fondato sulla natura delle cose,* perchè questo bisogno si connette intimamente, anzi s'identifica col bisogno stesso della scienza, che non è certo un bisogno avventizio, ma si fonda sulla natura della intelligenza umana. Data infatti la intelligenza, è data la scienza, perchè con la intelligenza è data la facoltà, la potenzialità d'intendere, che come potenzialità assoluta non è un'astrazione ma una realtà, in quanto è la generatrice di tutte le realtà. Se dunque la scienza è necessaria, obbiettiva, indipendente dalla nostra volontà, altrettanto necessario e obbiettivo è quel bisogno, poichè esso corrisponde alla scienza, anzi si unifica e coincide con la scienza stessa; e se si pretendesse ch'esso è solo un mezzo, un istrumento alla scienza, io risponderei che l'istrumento assoluto si confonde ed identifica col fine stesso. Di fatti senza quel bisogno, il pensiero si sarebbe soffermato e rimasto soddisfatto di sè ad una dottrina qualunque, o, ciò che è più probabile, non avrebbe visto la necessità di alcuna dottrina o teoria; e così o la scienza sarebbe mancata affatto, o, ciò che val lo stesso, sarebbe rimasta senza progresso e senza sviluppo. È la insoddisfazione di sè generata da questo bisogno immanente ed invincibile, è il non ritrovar sè stesso entro i limiti determinati e ristretti di una dottrina parziale e incompiuta che spinge il

pensiero a rompere quei limiti che minacciano imprigionarlo ed immobilizzarlo, ed a cercare in un nuovo verbo il proprio alimento e la propria soddisfazione. Adunque, e come fatto e come esperienza interna e come verità dimostrata, noi dobbiamo esser certi della esistenza di un criterio. Ma qual'è, e quale può essere questo criterio?

Primieramente l'ideale, per giudicare la storia della filosofia e i materiali che la compongono, vuol essere assoluto, vale a dire che, come pensando un ideale della vita politica si pensa un ideale limitato, perchè la sfera politica è una sfera limitata, così invece quando pensiamo un ideale della storia della filosofia dobbiamo pensare un ideale assoluto, perchè l'obbietto della filosofia è l'essere e la cognizione assoluti. Inoltre se questo ideale non s'identifica da una parte con alcuna dottrina particolare, deve non pertanto formare il sostrato, e giacere in fondo di tutte le dottrine benchè particolari, volendo con ciò intendere che non deve essere loro estraneo, perchè se fosse loro estraneo non potrebbe giudicarle. Or noi lo abbiamo già visto, quello che costituisce il sostrato comune di tutte le dottrine filosofiche è l'idea. Tutte le dottrine sono idealiste, e tutte hanno per scopo e fine la cognizione dell'idea. Perchè di fatti supponiamo che non fosse l'idea, ma la materia, il principio delle cose. Primieramente io domanderò, chi è che ce lo dice? Certamente noi

pensiamo la materia e la pensiamo in un modo determinato. Or noi non possiamo pensarla che mediante un' idea, l' idea della materia. Ed oltre a ciò se la materia è un principio, il principio non può che essere ideale. Tutte le dottrine adunque, anche le materialiste, sono idealiste, perchè tutte hanno pensato l'idea. Ma se tutte le dottrine hanno pensato l' idea, non tutte però hanno pensato l' idea concreta e determinata, non tutte hanno pensato l' idea perfettamente, e solo hanno pensato una parte, un aspetto, un lato dell' idea e pertanto esse sono imperfette. È per questo che noi giudichiamo le dottrine spiritualiste e le naturaliste come ugualmente imperfette, perchè infatti esse sono entrambe esclusive in quanto pensano l' idea parzialmente e non pensano l' idea intera, che come una e sistematica può solo a un tempo tutto comprendere e spiegare. Talete non vede che accanto al suo principio umido vi sono altri principî, altre determinazioni ed altre sfere, che l' acqua non può spiegare. Adunque vi dev' essere una sfera superiore, che tutte le altre in sè contiene e riassume, e che perciò stesso diviene l'ideale, la norma assoluta, che deve guidarci ne' giudizî che facciamo o possiamo fare intorno alle varie dottrine filosofiche. Questa sfera non è e non può essere che l' idea e l' idea intera, l' idea una, concreta e sistematica. — Ed ecco come la filosofia trova una regola per giudicare sè stessa, perchè quando si

tratta di scienze relative e finite si comprende che esse hanno bisogno di un criterio estrinseco tratto da una scienza ad esse superiore; mentre quando si tratta della scienza assoluta, questa scienza giudica sè stessa. Nessuna scienza altra potrebbe giudicarla, perchè per ciò stesso diventerebbe la scienza assoluta essa stessa. La scienza assoluta giudica sè stessa mediante l'idea, anzi giudica sè stessa appunto perchè è la scienza della idea assoluta. Adunque questo ideale assoluto essendo presente più o meno in ogni dottrina filosofica, ovvero ogni dottrina filosofica contenendo in sè questa idea assoluta o questo assoluto pensiero, è questo pensiero assoluto che la giudica per vedere se essa lo abbia attuato in quel modo in cui vuole e dev' essere attuato.

7. Ma qual' è la dottrina che più coincide, si armonizza e corrisponde a questa idea, che più attua questa idea, ed è per ciò stesso più vera, più s' identifica con la ragione e la verità assoluta? Per quanto a me sembra, il sistema che meglio abbia attuato questa idea è l'Eghelianismo; onde, secondo me, è alla luce di questo sistema che bisogna tutti gli altri giudicare. Quando io dico che il pensiero, per esempio, di Platone e quello di Hegel sono la stessa cosa, io non voglio dire che si facciano perfetto equilibrio tra loro; ma solo che il fondo è lo stesso, perchè Platone,

o un altro filosofo qualunque, che ne abbia o no coscienza, che lo riconosca o lo neghi esplicitamente, mette come Hegel a base l'idea. Ma Hegel mostra sistematicamente come l'idea è il principio delle cose. L'idea di Hegel contiene tre momenti assoluti ed è sotto questo rapporto trina, perchè contiene tre sfere diverse; mentre nel tempo stesso è una in quanto queste tre sfere sono inseparabili ed indivisibili: essa contiene la logica, la natura e lo spirito. Ciò vuol dire, che percorrendo tutte le sfere del sapere, fuori dell'Eghelianismo, io non veggo possibile una dottrina che possa fondarsi sopra altri principî, perchè gli è impossibile uscire dalle idee ed ogni pensiero implica l'idea.

E non si dica che noi altri egheliani con simili vedute intorno alla filosofia di Hegel segniamo il punto di fermata della scienza, la immobilizziamo rinchiudendola entro cerchi di ferro, che sono e non possono essere altro se non il prodotto dell'arbitrio e della presunzione. Queste sono ubbie generate dalla ignoranza o dalla poca intelligenza del vero. Primieramente la scienza e il suo obbietto, lo abbiamo gia dimostrato, sono immutabili, generano e non sono generati. In qualunque modo ci rappresentiamo l'assoluto, è cosa certa che se l'assoluto si muovesse, si sviluppasse e divenisse anche in quella sfera, in cui nel senso sopra determinato esso esiste per così dire in quanto assoluto, l'asso-

luto non sarebbe più l'assoluto. Inoltre se l'idea è il principio che giace in fondo di tutte le filosofie, è chiaro che la più perfetta sarà quella che ha meglio compreso ed attuato l'idea. Ebbene, mi si dica se vi ha una filosofia che più e meglio della egheliana abbia raggiunto questo scopo. Ad ogni modo noi non escludiamo la possibilità di sviluppare, svolgere e perfezionare ancora più compiutamente il sistema egheliano. Noi neghiamo solo che si possa uscire da' limiti dell'idealismo, e perciò stesso dell'eghelianismo, come quello che meglio ha saputo attuarlo: è questa una conseguenza naturale e diretta delle considerazioni che precedono. L'eghelianismo è l'idea giunta alla piena cognizione di sè stessa. È sempre l'idealismo che ha giudicato, perchè difatti al materialismo è succeduto un'altra dottrina, non perchè quello fosse interamente falso, ma perchè non abbracciava l'idea intera e per tanto non soddisfaceva alla mente. Questo principio, che nelle altre dottrine non si mostra perfettamente, giunge nell'eghelianismo alla sua piena esistenza, si riconosce qual'è, acquista cioè la coscienza di sè stesso, e si ritrova come sostrato comune delle varie dottrine e come criterio del loro valore.

Per conchiudere adunque dico, che l'eghelianismo, come quello che più compiutamente ha compreso ed attuato l'idea, è la sola dottrina che può fornirci il criterio e la norma per giudicare

le altre dottrine, e vedere fino a qual punto ed entro quali limiti ciascuna di esse in particolare abbia spinto il movimento del pensiero. E così se ci domandiamo qual'è il significato, quale il valore e quale la importanza della filosofia di Eraclito, non potremmo determinarlo se non avessimo un ideale, che non debbe confondersi con la filosofia di Eraclito, perchè essa è imperfetta, ma che non può nemmeno dall'altro canto esserle estraneo, perchè in questo caso essa non sarebbe una filosofia e noi non potremmo intenderla nè giudicarla; di modo che la filosofia di Eraclito, in quanto rappresenta la filosofia assoluta, si può dire che giudica sè stessa; ma vien dall' altro lato giudicata in quanto essa non attua la filosofia assoluta, in quanto essa non ha sviluppato tutti gli elementi della filosofia assoluta o, ciò ch' è lo stesso, dell' idea assoluta.

CAPITOLO SECONDO.

ESPOSIZIONE.

---

§ I.

CENNO BIOGRAFICO DI LASSALLE.[1]

1. La vita. — 2. Le opinioni politiche. — 3. Le opere.

Consacrare poche parole alla memoria di Lassalle non potrà per avventura sembrare inopportuno. Tacersi di un uomo che ebbe ingegno tanto vigoroso ed eletto a un tempo, non sarebbe senza una certa colpa. Arrogi che Lassalle fu tra quei che attuano sul campo pratico le loro cognizioni scientifiche, aggiungendo così all' amore per la scienza un' attività operosa ed efficace. Ricordare non solo le dottrine e le teoriche scientifiche sostenute o accettate, ma altresì l' individuo che le ha seguite ed i modi ne' quali le ha messe in pratica e realizzate, può se non altro mirare allo scopo di combattere il pregiudizio, che la scienza, e specialmente la scienza assoluta, sia cosa astratta, che non trova nella pratica e nella realtà applicazione alcuna.

[1] Le seguenti notizie biografiche le abbiamo ricavate dal periodico della società filosofica di Berlino, *Der Gedanke.*

1. Ferdinando Lassalle nacque gli 11 aprile 1824 a Breslavia, e il 31 agosto 1864, quando appena toccava il quarantesimo anno di sua età, morì in conseguenza di un duello. Non potremmo precisare il vero motivo del duello; ma egli è certo che non ebbe alcun motivo politico. Figlio di un mercatante, egli frequentò fino ai suoi 14 anni il ginnasio Federico, donde passò alla scuola di commercio di Lipsia per divenire commerciante. Ma, sospinto dallo stimolo del sapere, subito lasciò Lipsia, tornò a Breslavia, ed ivi studiò filologia e filosofia. Poscia si trasferì a Berlino, ove attese ancora per altri due anni ai suoi studii. Nella tornata de' 28 novembre 1857 fu nominato membro della società filosofica di Berlino; ma più tardi nel 1862, poco soddisfatto, non sappiamo per quali motivi, di appartenervi, declinò la sua qualità. Egli fu filosofo e giureconsulto. Come avvocato sono meritevoli di speciale menzione la sua facondia e la sua eloquenza.[1]

[1] Come dato storico di un interesse nazionale ci è grato poter qui registrare poche parole tolte da una sua corrispondenza col Vera nell'ottobre 1861, con le quali descrive con felice espressione la magnificenza e la originalità di Venezia, di questa tra le più belle regioni della terra italiana, che, si può dire senza essere ingiusto con alcuno, ha più e meglio ch' ogni altra mostrato quanto in lei potesse l'amor della patria comune. « *Da tre giorni*, egli dice, *io sono in questa città maravigliosa, che sorpassa ogni espettazione, che la più fervida immaginazione possa crearsi! Di tutto quello che io ho visto, ad eccezione di Costantinopoli, ecco la sola realtà, che vince l' immaginazione!* »

2. In politica Lassalle fu, come oggi si dice, radicale. In parte per la sua partecipazione efficace alle agitazioni politiche e rivoluzionarie del 1848, in parte pel suo patrocinio prestato nel giudizio di divorzio della contessa Hatzfeld, fu ripetute volte tradotto innanzi alle assisie. Negli ultimi tempi si gittò di nuovo nel movimento politico, ed a capo di un' associazione operaia non solo lottò pel diritto di suffragio, ma altresì pel cambiamento completo della organizzazione del lavoro nel senso socialista di Louis Blanc. E così di nuovo si tirò addosso l'ira della legge; ma sempre si difese con discorsi, che possono valere come capolavori di argomentazione forense.

3. Fra mezzo alla vita politica ed agl' intenti pratici egli non trascurò l' attività intellettuale. Nel 1858 pubblicò il suo *Eraclito*. Nel 1859 pubblicò una tragedia intitolata *Francesco di Sickingen*. In quell' anno istesso diè alla luce un opuscoletto politico anonimo, che per noi Italiani ha una importanza speciale. Il suo titolo è *La guerra d' Italia*. È rimarchevole in questo scritto la grande penetrazione con cui Lassalle va mostrando la logica irresistibile de' fatti, conchiudendo col dichiararsi in favore del principio di nazionalità dell' Italia e col consigliare il governo prussiano a fare altrettanto. Noi non diremo, che solo per questo scritto abbiamo un debito di gratitudine e di stima verso Lassalle,

poichè la grandezza del suo ingegno basta per farne da una parte deplorare la perdita, e dall'altra per renderlo degno della nostra più alta considerazione; ma certamente, se nelle cose penetra il più e il meno, se alle ragioni universali si possono venire ad aggiungere ragioni particolari, questo è precisamente il caso in cui l'Italia è obbligata ad un tributo di maggiore e più diretta riconoscenza. Pubblicò inoltre nel 1861 una seconda grande opera, *Il sistema de' diritti acquisiti.* E quì su di un campo che propriamente non era il suo, ma col quale, per poter forse meglio esercitare il suo ministerio di avvocato, divenne in breve tempo profondamente famigliare, mostrò una grande istruzione, uno spirito penetrante e sottile, e s'impegnò in investigazioni nuove ed originali. Finalmente egli attese alla economia politica e nazionale, ed esaurì benanche la cognizione di questo campo della scienza, siccome ne fanno testimonianza gli ultimi suoi scritti, ne' quali egli fondandonsi sul punto di vista egheliano, che lo Stato occupa nella società una sfera propria e speciale, nella quale tutte le altre sfere sociali sono contenute ed armonizzate, va applicando e realizzando nelle singole quistioni sociali quel principio supremo, e conformemente ad esso le risolve. [1]

[1] Riportiamo qui in nota i titoli de' vari scritti economici pubblicati da Lassalle — *Arbeiterlesebuch*, (Libro di lettura per gli operai), 1863. *Die indirecten Steuern und die Frage des Ar-*

Per conchiudere, possiamo dire che per la immatura morte di Lassalle la scienza ha patito una grave perdita; e, qualunque fossero state le fiacchezze e i difetti della sua natura, facciamo noi altri di perpetuare ed allargare il pensiero e lo spirito di libertà che traspariscono dalle sue opere, di continuare la sua via, e di gareggiare con l'azione e con la efficacia che spiccano nella sua vita.

§ II.

ALCUNI DEGLI SCRITTI DI LASSALLE.

A) **Francesco di Sickingen.**[1]

1. Lassalle è anche poeta. — 2. L' idea precede il fatto. 3. Il fatto limita l' idea. — 4. Scopo della tragedia.

1. Lassalle non fu solo filosofo, politico, giurisperito ed economista; ma egli fu anche poeta; beninteso, egli non fu il poeta dell' amore, non espresse sotto i simboli dell' arte un ideale oscuro

beiterstandes (Le contribuzioni indirette, e il problema della condizione degli operai), 1863. *Arbeiterprogramm* (Programma degli operai) 1863. *Offenes Antwortschreiben an das Leipziger Central-Comité* (Pubblica risposta al Comitato centrale di Lipsia), 1863.

[1] *Franz von Sickingen, eine historische Tragödie,* von F. Lassalle, Berlin, 1859.

e indeterminato, non volle divinizzare il dolore dell' orfana o il pianto della tradita, nè indirizzò i suoi canti ad un mondo misterioso, parto della immaginazione e dell' entusiasmo, del sentimento e di una spontaneità irriflessa. In vece egli compone una tragedia storica. Egli da una parte idealizza il dolore e la morte, come aventi la più alta efficacia per vivificare l'umanità; dall'altra dipinge l' idea nell' azione e nel momento più sublime, più divino e più vero dell' azione, la lotta. La lotta della idea è solo quella che può creare le cose vere e le belle cose. Ed è la lotta dell'idea, divenuta lotta nell'azione, che ispira il nostro poeta. Lasceremo che egli stesso dicesse i motivi, che lo determinavano a scrivere questa tragedia. Ecco come egli si esprime in una sua lettera: « Così avvenne che io nelle mie ore di ozio con predilezione mi dedicava allo studio di un'epoca, nella quale la Germania ha forse compiuto il più grande de' suoi sviluppi storici—*l'epoca della Riforma*.—Un'epoca di sforzi durissimi e d' intensissime lotte, sulla cui immensa base si elevano con splendente e rilevata grandezza le colossali figure di un Lutero, di un Ulrico di Hutten, di un Francesco di Sickingen. Ebbene, chi lo crederebbe? Proprio in questo tempo di lotta e di rialzamento nazionale, proprio mercè i suoi risultamenti noi abbiamo cessato di essere un popolo e sopratutto di avere una essenza ed una storia nazionale. »

Ma nella prefazione il nostro autore accenna a due punti fortemente interessanti, in quanto costituiscono un criterio generale, che trova la sua applicazione in tutti i fatti storici, e che non vogliono perciò passare inosservati.

2. Primieramente egli pensa che non sia stato Lutero, come ordinariamente si ritiene, che abbia più o meno creato ciò che egli chiama il *bisogno* della riforma. In vece questo bisogno della riforma era preesistente e divampava di un libero entusiasmo prodotto dal risvegliarsi delle scienze, ed era penetrato dal soffio di libertà etica e morale. Così egli corregge una falsa credenza troppo comune, e spesso anche a quelli che governano e dirigono gli eventi umani, che il fatto preceda il principio o l' idea, e che l' idea sorga e sia intesa dappoi in conseguenza del ritorno dello spirito sul fatto, quasi fosse creazione di un bisogno fittizio dello spirito, o vogliam dire del bisogno che lo spirito si foggia di dare al fatto una spiegazione, ed una spiegazione pedissequa del fatto stesso. Questo è un falso concetto degli uomini pratici e politici, che spesso gli fa deviare dal cammino verso un certo ideale che dovrebbero a sè stessi tracciare, delude le loro apprezziazioni e frustra le loro previsioni. L' idea è quella che sempre precede il fatto e lo determina. Che l' idea non sia vista o intesa, o che non sia vista o intesa da tutti, questo non

toglie che essa preesista e che anche l'uomo politico dovrebbe sforzarsi di vederla, se vuol esser padrone della situazione in cui si trova, e tutto indirizzare a un certo scopo determinato. Il fanciullo non intende e non sa le leggi del suo sviluppo, non si dirà per questo che esso non è regolato da leggi fisse e determinate altrettanto quanto quelle che governano lo sviluppo dell'uomo che ne ha coscienza. Ad ogni modo il proprio dell'idea è che non può esser vista da tutti. Contemplare l'idea, elevarsi all'idea, identificarsi con l'idea, costituisce appunto la scienza, e se tutti possediamo la scienza come potenzialità, non tutti sortiamo l'attitudine di far passare questo stato potenziale all'atto. Se è vero dunque, che, quantunque ignorata dalla coscienza umana, l'idea preesista sempre al fatto, è chiaro che la Riforma, come fatto, doveva esser preceduta da un principio, che fosse valso a produrla, principio, che il nostro autore ha chiamato *bisogno* della Riforma.

3. Inoltre egli ci ricorda che questo *bisogno* della Riforma fu da Lutero prima, poscia da' suoi seguaci, ristretto entro un letto di forza con l'intolleranza dommatica religiosa. Questo bisogno preesistente era più largo, più vasto, più libero, più umano che la sua propria realizzazione. Di fatto Enrico di Hutten esclamava : — *Vindicemus communem libertatem! liberemus oppressam diu*

jam patriam — e definiva assai bene la differenza tra sè e Lutero dicendo: — *Sed in eo differunt utriusque consilia, quod mea umana sunt, tu perfectior jam, totus ex divinis dependes.* — Similmente Francesco di Sickingen apparisce, secondo le parole di un cronista de' suoi tempi, come un Bruto che vuol vendicare e liberare il popolo dalla tirannia de' principi e de' vescovi. E questo è naturale, perchè fino a quando una istituzione qualunque si rimane nella sfera pura del pensiero, essa, in quanto pensiero, esiste in modo perfetto e compiuto, perchè il pensiero pensa le cose in modo assoluto, vale a dire secondo la loro vera natura; ma non appena quella istituzione dalla sfera del pensiero cade nella sfera della natura, non appena dallo stato di pensiero vien tradotta in fatto e realizzata nella società, essa è perciò stesso limitata, perchè cade in una sfera limitata. Essa trova innanzi e attorno a sè altre istituzioni, che non solo la circoscrivono, ma resistono altresì al suo compiuto sviluppo. Allora essa deve realizzarsi come può, in modo limitato e relativo, ed aspettare nel lavorìo del tempo e nella diffusione della verità, o meglio nel lottar perenne, il successivo e più compiuto sviluppo di sè stessa. Difatti la lotta di quell' epoca predomina tutta la vita attuale, e ne' suoi risultamenti è rimasta la ragione determinante di tutta la storia tedesca, che non rappresenta se non una evoluzione successiva ed uno sviluppo sempre

più compiuto del principio della libertà religiosa che, come abbiamo già detto nella nostra introduzione, è il fondamento di ogni libertà.

4. Ebbene, riprodurre quel processo storico, sugli effetti del quale è basato tutto il presente della storia tedesca, e riprodurlo in modo che fosse accessibile a tutto il popolo, fare che il principio che lo informa, potesse divenire coscienza universale ed essere quindi attuato ne' limiti del possibile tanto compiutamente, tanto largamente per quanto compiutamente e largamente era stato pensato: ecco gli scopi che l' autore ha tenuto di mira. Per raggiungerli egli non doveva fare un' opera che fosse rimasta negli scaffali de' dotti e degli eruditi, ma doveva fare un dramma, che, continuando lo slancio dato al dramma tedesco da Schiller e da Göthe sulle tracce di Shakspeare, nel mentre trovava il suo sostrato nel pensiero istorico e nel suo conflitto, senza cadere nella mostruosità di una poesia astratta e dottrinaria, doveva nello sviluppo e ne' particolari essere determinato dall' azione, dal fatto, dall' intervento e persino dall' interesse dell' individuo. Onde è facile vedere come, anche fatta astrazione dalla importanza artistica e dal valore poetico del componimento, merita esser segnalato l' alto senso politico e sociale, da cui questo lavoro è informato. Il bisogno della riforma e la libertà vera dello spirito restano im-

prigionate, pietrificate e quasi strozzate sotto il peso del domma e della teologia: la imperfezione dei mezzi fa mancare il fine: non pertanto quel punto di partenza predomina tutta la storia venuta dappoi, e si è svolto a mano a mano con essa: dal migliorarsi delle chiese protestanti lo Stato e la società ricavano conseguenze sempre ulteriori: se il secolo con fermezza e senza mezzi termini affermerà i suoi fini e i suoi scopi, sarà in grado di pienamente realizzarli entro i limiti del possibile.

B) Il sistema de' diritti acquisiti.[1]

1. Partizione estrinseca dell' opera. — 2. Scopo della stessa. — 3. Contenuto del primo volume. — 4. Contenuto del secondo.

1. Il sistema de' diritti acquisiti: una conciliazione della filosofia del diritto e del diritto positivo. Ecco una delle due grandi opere di Lassalle, la quale è divisa in due volumi. Il primo si occupa in ispecialtà della teoria de' diritti acquisiti e della collisione delle leggi particolarmente in rapporto al diritto romano, al francese e al prussiano. Il secondo poi versa intorno al diritto di successione

[1] *Das Sistem der erworbenen Rechte, eine Versöhnung der Rechtsphilosophie und des positiven Rechts,* von F. Lassalle, 2 Theile, Leipzig, 1861.

secondo lo sviluppo storico filosofico. — Noi ci ristringeremo a fare un brevissimo cenno intorno allo scopo ed alla interna composizione più che al contenuto di questa opera. Forse dalla semplice menzione, benchè arida ed insufficiente, del suo scopo apparirà a molti la opportunità che vi sarebbe nel tradurla, e il profitto che da questa traduzione potrebbe trarre la numerosa classe de' nostri giureconsulti.

2. Questa opera ha per suo scopo principale il far cessare scientificamente la opposizione ed il conflitto, che sin quì hanno esistito, e che sembrano avessero ancora a sussistere, fra il diritto e l'idea del diritto da un lato ed il pensiero politico de' tempi moderni o il principio democratico dall'altro. In fatti questo conflitto non era sin quì cessato, nè la scienza pareva lo avesse superato. Le pretensioni del principio democratico sembrava urtassero contro la santità de' diritti acquisiti e per ciò stesso contro la stessa idea del diritto nella sua intima essenza; onde l'ultimo fato, di cui apparivano meritevoli, altro non era che di essere giudicate e condannate. E per verità i filosofi e i giureconsulti, animati da tendenze conservatrici, hanno così e non altrimenti con ogni loro possa e senza intermissione sostenuto. La idea del diritto a volta sua sembrava, appunto perchè escludeva e non voleva soddisfare alle esigenze della vita e

dello sviluppo, di perdere ogni ragione ad essere presa in considerazione, o per lo meno sembrava rendesse impossibile quel vero progresso. Quei filosofi in fatti e quei giureconsulti, che si tennero dalla parte del progresso, non negarono finora che le loro pretensioni andassero ad urtare contro la inviolabilità de' diritti acquisiti. Se non che essi, tenendo l'occhio alla storia del mondo, si richiamavano ad un diritto, il diritto di andare innanzi e per ciò stesso di violare, che fortificavano pure invocando un'altra necessità, vale a dire il bene pubblico. Ecco una confessione che costò al principio democratico niente meno che l'esser messo fuori del diritto sin dal bel principio. Nulla havvi che più di questo conflitto abbia contribuito a pregiudicare la diffusione del principio democratico tra gli spiriti più serî e più gravi. E sino al punto che questo conflitto non fosse stato risoluto sotto l'azione della scienza, avrebbe continuato ad esistere e per conseguenza sarebbe durato lo stesso arbitrio, per così dire, di seguire a capriccio questa o quella delle due opposte bandiere. Ora l'autore, situandosi a un punto di vista scientifico e sistematico, e sopratutto sistematico, ha cercato di far cessare e di sciogliere cotesto conflitto. La dimostrazione adunque, che l'autore intraprende, e che attraverso i due volumi della sua opera tiene costantemente d'occhio, non in altro consiste che nel provare

come il principio democratico sia quello che dà la forma al contenuto dell' idea stessa del diritto. Egli è naturale che stante i limiti, entro cui ci siamo circoscritti, non può qui in modo molto compiuto essere disegnato con particolarità il cammino del nostro autore, per cui mezzo la dimostrazione vien condotta ed il sistema sviluppato: non ne daremo adunque che poche notizie.

3. Primieramente il tema dell' autore, siccome apparisce sin dal principio, abbraccia tanto il pubblico che il privato diritto nella loro totalità. Similmente nella prefazione egli afferma il suo rapporto con Hegel, al cui metodo dialettico fermamente si attiene. Ma crede nello stesso tempo poter indirizzare alla *Filosofia del Diritto* di Hegel il rimprovero di aver sviluppato le categorie del diritto solamente come categorie formali e logiche invece di dedurle come nozioni e categorie dello spirito storico, e in conseguenza di esser così caduto in contraddizione con lo stesso principio fondamentale della propria filosofia. Nella introduzione poi l'autore combatte per via di critica ciò che era stato detto da Savigny e da altri giureconsulti intorno alla nozione dei diritti acquisiti. Passa quindi in dodici paragrafi a sviluppare la teoria de' diritti acquisiti. Nel primo egli determina il concetto supremo del diritto acquisito, e ne' seguenti paragrafi lo va sviluppando in tutte le sue conseguenze

e nell' intero suo processo, processo che rimane impenetrabile a quei che si rappresentano quel concetto in modo intellettivo e sensibile, e non sono educati alle concezioni dialettiche e speculative. Qui l' autore si serve di tutto il materiale delle legislazioni romana, francese e tedesca, per fondarvi sopra passo per passo tutte le induzioni obbiettive del concetto da lui sviluppato. Specialmente nel paragrafo settimo e seguenti le conseguenze del suo concetto che toccano il diritto pubblico, e quelle sfere del diritto privato che al pubblico si connettono, raggiungono il loro pieno sviluppo. Ma poichè l' autore procede in modo sistematico, mentre secondo lui, e anche secondo noi, solamente dal punto di vista sistematico può la verità essere percepita e conosciuta; così gli è necessario risolvere le singole istituzioni del diritto privato nella loro nozione filosofica, che, quasi si direbbe, nel loro fondo ascondono; di modo che nel mentre la filosofia del diritto di Hegel vien messa d' accordo con i generali punti fondamentali della sfera del diritto, sorge nello stesso tempo il bisogno di tracciare una filosofia del diritto, la quale penetri nelle più minute specialità della giurisprudenza positiva. E questa filosofia del diritto deve abbracciare, come abbraccia, tutte quelle istituzioni del diritto positivo, che, a differenza dei diritti conferiti semplicemente per opera della legge, appartengono ai diritti acquisiti. Così ven-

gono esposte le istituzioni intorno al dolo, all'errore, alla violenza, gli Editti Edilizii, la *condictio indebiti*, la *negotiorum gestio*, e finalmente il diritto di successione. Quanto al diritto di successione, nell' ultima parte del suo volume l' autore ne sviluppa primieramente la nozione giuridica formale, e conduce la investigazione fino al punto in cui diviene chiaro, che non il formale e giuridico, ma solo il procedimento speculativo ed istorico è in grado di risolvere le contraddizioni che esistono fra i varî sistemi di successione.

4. Il secondo volume comincia con lo sviluppo della successione romana secondo la nozione speculativa dello spirito romano, dopo che già innanzi in una introduzione critica tutte quante le opinioni sino allora predominanti intorno alla successione romana sono state provate l' una all' altra contradittorie e per ciò stesso tutte insufficienti. L'autore applica o meglio segue lo stesso metodo, che egli aveva già seguito nella composizione del suo Eraclito, metodo che noi or ora avremo occasione di esaminare. Questo metodo consiste qui nello sviluppare l' essenza della successione romana fino nelle sue più minute peculiarità, partendo da un punto di vista *a priori* e dialettico, e di svilupparla dalla nozione speculativa dello spirito del popolo romano; e poscia, mediante le decisioni e le sentenze, che costituiscono le fonti positive del diritto romano, av-

valorare soltanto e confermare ciò che già innanzi è stato idealmente e per ciò stesso necessariamente sviluppato. In tutto il seguito di questo secondo volume la differenza essenziale, che il nostro autore vuole stabilire tra sè e Gans e la *Filosofia del Diritto* di Hegel, quanto cioè al concetto delle istituzioni di diritto intese come categorie dello spirito storico in vece di categorie logiche ed eterne, viene esposta in un modo più largo, e, a suo modo di vedere, sotto una forma decisiva. Poichè, secondo l'autore, il diritto di successione romana può solo venir dedotto dal contenuto speculativo ideale dello spirito del popolo romano, così egli è obbligato a penetrare in tutti i suoi meandri, e massime nell'ultimo capitolo — *La sostanza pelasgico-etrusca* — è obbligato a dimostrare, come il contenuto dello stesso pensiero, che rappresenta la successione romana, costituisce a un tempo l'intima essenza ideale della religione e della mitologia romane e in generale di tutto lo sviluppo dello spirito romano. Per siffatta guisa non solo le istituzioni più oscure della successione romana, sulle quali i giureconsulti non avevano potuto giammai accordarsi, pervengono alla più trasparente esposizione del loro significato e della loro origine, come la *bonorum possessio*, l'*usucapio pro herede* ec.; ma insiememente viene tracciata una filosofia dello spirito romano, il cui storico sviluppo l'autore segue e va mostrando dalla sua prima origine fino al punto in cui si risolve e, per così

dire, si precipita nello spirito cristiano. In una parola, egli cerca esporre in un modo concreto il significato storico dello spirito romano, il punto determinante e differenziale che lo spirito di questo popolo occupa nell'universale processo storico, e si adopera, ciò che più monta, a convalidare e confermare questa esposizione con le prove empiriche.

L'impeto, la veemenza da cui è animato l'autore nel secondo volume trova finalmente il suo compimento nello sviluppo del diritto di successione germanica, sviluppo che mette in luce la intrinseca opposizione dello spirito de' due popoli, romano cioè e germanico, e per ciò stesso la necessaria antitesi delle rispettive istituzioni, che sono un prodotto di quei due spiriti differenti.

§ III.

L' ERACLITO.[1]

A) Colpo d' occhio generale.

1. Divisione dell'opera. — 2. Doppio scopo della stessa. — 3. Ricostruzione del sistema di Eraclito. — 4. Rapporti ed influenza dello stesso.

1. Questa opera contiene due parti, la parte generale e la parte istorica. Nella parte generale l'autore determina il concetto generale della filosofia di Eraclito per poi poterne alla luce dello stesso intendere le singole parti. Se in qualunque opera filosofica la comprensione delle singole parti è un risultato della comprensione del tutto, tanto più per una filosofia, di cui non restano che luoghi staccati e sconnessi, era necessario riferire ciascuno di questi luoghi ad un concetto generale. Perchè se questi frammenti o luoghi vanno, come tanti raggi, a cader tutti in quello ch'è quasi un centro, questa sarà per ciò stesso la prova che essi da un tale centro sono usciti. Difatti lo svolgimento, che l' autore dà al sistema di Eraclito, poggiando sulle proprie parole de' frammenti o su quello che ne dicono gli antichi, lo fa derivare dal concetto fondamentale,

[1] *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos, nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten,* dargestellt von F. Lassalle, Zwei Bände, Berlin, 1858.

che costituisce il punto di vista speculativo di Eraclito, ed a questo cerca riferirne ogni singola deduzione. La parte istorica poi, la quale contiene la esposizione e la ricostruzione della filosofia di Eraclito, è divisa in quattro parti: 1ª la ontologia, ossia la parte metafisica, 2ª la fisica, nella quale l'autore si adopera a ricostruire il sistema cosmico dell'Efesino, 3ª la dottrina della cognizione, e 4ª l'etica.

2. Il compito che l'autore si propone in questa opera si può dividerlo in due parti principali. Primieramente egli espone e riproduce obbiettivamente il sistema speculativo di Eraclito, che a causa della famosa oscurità di questo filosofo non pure nell'antichità, ma altresì dal suo ultimo espositore, Schleiermacher, è stato frainteso. Sotto questo rapporto egli dimostra, come tanto Schleiermacher, quanto Bernays, furon tratti in un pieno errore sulla sostanza della filosofia eraclitica, errore che necessariamente dovette provenire da questo che essi intesero la filosofia speculativa dell'Efesino in modo intellettivo e astratto, e perciò stesso l'alterarono. Il secondo scopo poi che l'autore vuol raggiungere è quello di determinare il punto storico, che la filosofia dell'Efesino rappresenta nello sviluppo del pensiero storico universale. Vedremo però nella nostra parte critica se bene o male abbia raggiunto questo scopo: per ora ci limitiamo ad esporre il suo pensiero e i suoi in-

tendimenti. Finalmente l' autore, per meglio raggiungere questo secondo scopo, non tralascia di ricercare il rapporto che havvi tra la filosofia di Eraclito e l' indirizzo, gli sviluppi dello spirito e del pensiero che la precedettero e la susseguirono.

3. Nello sviluppo del sistema di Eraclito il nostro autore procede secondo un metodo intimamente derivato dallo spirito della filosofia egheliana, e che, all' infuori di Hegel nella sua *Storia della Filosofia,* non era stato da altri impiegato nel lavoro critico, filologico sopra un antico filosofo. Se si fosse voluto, secondo il nostro autore, partire dalle testimonianze positive sul conto di Eraclito, le quali, atteso il laberinto di contraddizioni e di disaccordi che contengono, debbono necessariamente condurre a risultamenti all' intutto arbitrarî e falsi, ciò avrebbe fatto tenere un cammino altrettanto privo di vitalità e di spirito quanto inevitabilmente continuatore degli stessi errori e difetti. Nè i frammenti di Eraclito potevano valere ad allontanare questo pericolo non solo a causa del loro numero in proporzione troppo scarso e delle loro lacune, ma benanche atteso la loro intrinseca oscurità. In vece dunque di procedere poggiando sul fondamento della scienza empirica, il nostro autore parte da un punto di vista supremo, speculativo della filosofia di Eraclito; determina in un modo, per così dire, *a priori,* se-

guendo il metodo obbiettivo dialettico, i corollarî e le conseguenze, che questo pensiero, conformemente alla sua intrinseca necessità, generar doveva in Eraclito. Frattanto egli non adopera i frammenti che come la sanzione e la conferma positiva ed empirica di quelle conseguenze ideali, che da lui, in quanto necessarie, sono state già innanzi dedotte, mercè il metodo obbiettivo dialettico. Ma mentre a mano a mano tutto il materiale positivo, empirico e le conseguenze ideali della nozione speculativa vengono appoggiandosi e convalidandosi vicendevolmente, da questo mezzo istesso l' autore cerca dedurre la dimostrazione sistematica; di modo che la nozione speculativa, da cui essa è derivata, apparisce a volta sua come il risultato e la derivazione di una tale dimostrazione, apparisce cioè come il vero spirito della filosofia eraclitica, che tutte le parti ne ha generate, siccome d' altronde queste costituiscono il corpo reale ed organico, nel quale quello spirito doveva attuarsi. Ma vi ha di più. Nell' atto che, sulla base dello sviluppo del pensiero dialettico, che procede dalla nozione, il nostro autore vuol dimostrare come siano vicini i disaccordi su' dati speculativi dell' Efesino, e nell' atto che va criticamente esaminando le relative notizie discordanti quanto al fondo di verità che esse contengono, crede nel disaccordo di scoprire una fonte di cognizione storica, e nell' armonia di questo concatenamento di

mettere in rilievo i punti più importanti, alla cui dimostrazione d' altronde niun documento storico viene in appoggio. Alla luce di questo metodo stesso di ricostruzione obbiettiva il nostro autore ha negato importanza a quei dati degli antichi sulla filosofia di Eraclito, che secondo lui mancavano di gravità, di valore e di nesso; e si è studiato di ricostruire nella sua integrità il sistema cosmico dell' Efesino, non ostante che ne fossero a noi pervenuti solo frammenti incompiuti ed insufficienti. Qualunque fosse l' esagerazione e lo eccesso, con cui l'autore ha impiegato questo metodo, e lo vedremo, egli è certo che la sua opera costituisce un trionfo importante della cognizione secondo il metodo egheliano, obbiettivo, dialettico anche nel campo delle scienze storiche filologiche. — Con questo metodo adunque il nostro autore raggiunge il primo de' suoi scopi, vale a dir quello di ricostruire e di esporre la filosofia di Eraclito.

4. Quanto al secondo scopo, alla connessione cioè della filosofia eraclitica con l' insieme del processo storico, l'autore si occupa primieramente delle principali quistioni intorno alla filiazione della filosofia dell' Efesino con i dommi, le intuizioni e le dottrine religiose dell' Oriente. Di maniera che quì torna in campo la grave ed antica disputa, che, dopo la battaglia sostenuta tra Creuzer da una parte e Voss ed Herrmann dall' altra, ha diviso il

mondo de' filologi e degli archeologi, la disputa cioè se e quale nesso, se e quale filiazione sia da stabilirsi tra i sistemi orientali religiosi e lo svolgimento dello spirito greco. Questa quistione tra le mani del nostro autore riceve una nuova soluzione, che consiste nell' impadronirsi delle due opinioni contrapposte a causa del loro esclusivismo e della loro parzialità, e nel congiungerle insieme armonizzandole in una più alta unità. Egli prende a dimostrare, benchè non sappiamo con quanta verità, mediante minutissime ricerche, di cui tutta l' opera è ripiena, che i principali dommi e le intuizioni de' sistemi religiosi persiano ed egizio furono compiutamente conosciuti dall' Efesino. Egli mostra, producendo uno stuolo immenso di documenti, tra i quali bisogna sopratutto fare attenzione ad un passo di Filostrato, che Eraclito ha scritto sotto la più diretta influenza de' dommi, de' nomi, delle costumanze proprie de' sistemi religiosi persiano egizio ed orfeico. Ma se egli da una parte ha ottenuto questo risultato, che ripugna ed è contrario alla opinione degli Ellenisti, che possono, per ciò stesso chiamarsi astratti, i quali ritengono lo spirito greco essere un prodotto esclusivamente indigeno ed aborigeno; dall' altra, in opposizione alla opinione altrettanto esclusiva in contrario senso de' fusionisti, egli mostra che il pensiero di Eraclito è un che di assolutamente originale e nuovo per una sostanza ben diversa

dalle dottrine sacerdotali orfeiche ed orientali. Secondo il nostro autore tra Eraclito e i dommi orientali ed orfeici havvi lo stesso rapporto, quale ai giorni nostri havvi tra la filosofia egheliana e i dommi e i misteri della religione cristiana. Eraclito impiega i nomi del culto e delle intuizioni religiose orientali ed orfeiche come un involucro sensibile per la rappresentazione della sostanza del suo pensiero assolutamente nuovo ed originale, a quella guisa istessa come Hegel ha fatto con i dommi della religione cristiana per la sostanza della sua filosofia. Ma l' autore si spinge anche più oltre e crede mostrare che nel fatto la filosofia eraclitica altro non è se non la coscienza di ciò che sotto la oscura forma della immagine ed in sè già nelle intuizioni religiose orfeiche inconsciente e quasi nascosto giaceva; e che appunto per ciò essa costituisce al tempo stesso un che affatto nuovo ed opposto, esattamente come puossi a buon diritto definire la filosofia di Hegel quale uno stato di coscienza dello spirito cristiano intorno al suo proprio contenuto, mentre da un altro lato appunto per questa coscienza acquisita bisogna riconoscere, che la sostanza dello spirito cristiano è rimasta totalmente cangiata essendo stata inalzata ad un nuovo contenuto. Oltre le ricerche, che sotto questo rapporto si fanno la via attraverso tutta l' opera, sono sopratutto i capitoli teologici orfeici del primo volume quelli che sono

consacrati a questa dimostrazione. E qui cade in acconcio osservare che la risoluzione che l'autore in questi capitoli, ed allorchè tratta de' misteri orfeici, dà alla vecchia disputa sulla relazione dello spirito greco con l'orientale, ha già ricevuto il plauso degli eminenti eruditi tedeschi.

Quanto alla influenza di Eraclito sulla filosofia posteriore, l'autore mostra primieramente che nella filosofia dell'Efesino si contengono due momenti, i quali dovevano, sviluppandosi, spingersi sopra due opposti cammini. Il primo momento con necessità dialettica si svolge nella sofistica, la quale non ostante la sua opposizione con la teoria rigorosamente obbiettiva dell'Efesino, pur da esso doveva necessariamente svolgersi. L'altro momento opposto si svolge altrettanto necessariamente nella teoria delle idee di Platone. L'autore si distacca interamente dalla opinione divulgata, e derivante da un luogo della metafisica aristotelica, secondo la quale Platone avrebbe tratto da Eraclito la sua teoria sul sensibile. Egli mediante le testimonianze di grande importanza come, per esempio, quelle d'Imerio e di altri Neoplatonici, mediante la decomposizione de' dialoghi di Platone, e principalmente del *Cratilo,* e mettendo altresì in chiaro il linguaggio filosofico di Eraclito, dagli altri non curato, vuol mostrare che le idee platoniche non sono altra cosa che lo sviluppo obbiettivo e necessario dell'assoluto di Eraclito. Inoltre, secondo il

nostro autore, tutta la teologia e la filosofia della natura degli Stoici non sono altro che un' aberrazione della filosofia di Eraclito, una mutilazione del suo contenuto speculativo, mutilazione consumata da un intendimento astratto. Finalmente in alcuni luoghi l' autore si addentra ad esaminare il nesso storico che intercede tra Eraclito, come tra lo spirito greco soprattutto, e la religione cristiana. Egli sostiene la permanenza e la necessità di questo sviluppo, non che la continuità del suo processo ideale, e pretende tra l' altre cose come tanto il *Logos* di Giovanni l' Evangelista, quanto il domma cristiano della resurrezione della carne, abbiano il loro primo fondamento, quello nella dottrina metafisica, questo nel sistema cosmico speculativo di Eraclito.

B) Sunto dell' opera.

1. Relativamente alla filosofia antica e allo spirito greco egli è di sommo interesse osservare il passaggio dalla filosofia naturale ionia all' intelletto (νοῦς) di Anassagora. La filosofia ionia, vale a dire, quel momento della filosofia, nel quale il

pensiero, l' universale esiste ancora sotto la forma del sensibile, arriva a distruggere questa forma, ch'è opposta al suo proprio contenuto ed alla sua propria essenza, e ad affermarsi ciò che innanzi essa non era se non virtualmente e in sè, vale a dire arriva ad affermarsi come pensiero, che si è affrancato dalla sensibilità. Ebbene, Eraclito[1] ci mostra que-

[1] Non crediamo far cosa discara al leggitore offrendo qui un cenno biografico intorno ad Eraclito. Benchè avrebbe dovuto distornarci da questo proposito il pensiero, che forse non havvi persona, che prenda interesse alla scienza e alla storia di essa, cui sia sconosciuto ciò che giunse a nostra notizia della vita di Eraclito; nulla di meno prevalse il desiderio di fare quanto stava in noi per non lasciar difettoso questo, quale che siasi, lavoro. Trascurando di delineare una figura storica tanto originale quanto quella di Eraclito, e sopratutto nell' atto che il suo pensiero e la sua dottrina sono l'obbietto del nostro esame, avremmo potuto, per quanto a noi sembra, esser notati d' inesattezza. Ecco adunque alcuni cenni sulla vita di Eraclito, quali gli ricaviamo dalla *Storia della Filosofia* di Hegel (1ª par., pag. 301) non che dalla *Storia della Filosofia antica* di Ritter (1º vol. pag. 201). — Eraclito, nato secondo Diogene Laerzio verso la 69 Olimpiade (500 anni av. G. C.), era di Efeso, città e colonia greca nell' Asia Minore, e fu quasi contemporaneo di Parmenide. Nacque da una nobile famiglia: così almeno dànno a pensare le sue idee aristocratiche, il suo disprezzo pel popolo e la considerazione che gli si accordava nelle pubbliche faccende. Non ostante questa considerazione egli fu il primo che stabilì la separazione della filosofia dalle pubbliche cure e dagl' interessi della patria, onde nel ritiro e nella solitudine si dedicò interamente alla filosofia. Così noi abbiamo tre gradi, *a*) i sette savi come uomini politici, governanti e legislatori, *b*) la setta aristocratica Pitagorica, *c*) l' interesse della scienza per sè stessa. Secondo alcuni Eraclito avrebbe avuto a maestro Ippato di Metaponto, pitagorico, e secondo altri il suo maestro sarebbe stato Xenofane, fondatore della scuola Eleatica (da Elea, colonia greca nella bassa Italia, dove fu fondata). Queste opinioni però sembra che non meritas-

sto passaggio, col quale la filosofia ionia fa si che l'essere sensibile si consumi da sè, e il pensiero venga sciolto dai vincoli della esistenza nella

sero fede, perchè vero è che Eraclito conosceva bene le dottrine de' filosofi e de' poeti precedenti, ma disprezzavali tutti come gente ambiziosa più della erudizione che della saggezza. Poco, a vero dire, si conosce della vita di Eraclito e de'rapporti con i suoi compatrioti. Secondo Diogene Laerzio questi lo avrebbero disprezzato, non senza però essere ricambiati con un disprezzo anche maggiore da parte sua: pare così che il suo rapporto non sia stato altro se non quello in cui uno è per sè stesso, e dispregia gli altri tutti. Questo disprezzo e questo segregarsi dalla moltitudine derivò in quel nobile spirito dal profondo sentimento sulla perversità delle rappresentazioni e della vita comune de' suoi compatrioti: alcune sue espressioni dette in diverse occasioni ci sono state trasmesse. Cicerone e Diogene raccontano che Eraclito avesse detto: « tra gli Efesini non dover esservi alcuno che sia più intelligente degli altri; chè se un tale vi fosse, lo vada ad essere altrove e vada a star con altri »—Era lo stesso motivo pel quale nella democrazia ateniese venivano sbandeggiati i grandi uomini. I suoi compatrioti lo avevano caldamente pregato a voler assumere una parte nelle pubbliche cure; egli rifiutò, dicendo che non approvava le loro costituzioni e le loro leggi. Proculo dice: Il nobile Eraclito rimproverava il popolo come irragionevole e privo di pensiero. « Qual è dunque, diceva egli, il suo intelletto o la sua riflessione? I più sono cattivi, pochi i buoni. » Secondo lo stesso Diogene, Antistene adduce come prova della grandezza d'animo di Eraclito l'aver egli abbandonata a suo fratello la dignità reale. Nel modo più esplicito egli esprime il suo disprezzo per ciò che gli uomini stimano come vero e come giusto nella lettera dove risponde allo invito di Dario Istaspe. « Tanti mortali, egli dice, vivono, e tanti sono nemici della verità e della giustizia, e si attengono a causa della loro irragionevolezza alla intemperanza e alla frivolezza delle loro opinioni. Ma avendo io potuto dimenticare tutto il male e il soprappiù d'invidia con cui mi si perseguita, e poichè fuggo ogni orgoglio di un'alta posizione, tenendomi contento del poco e soddisfatto con me stesso, non posso perciò accettare l'invito, che tu mi fai, di venirne in Persia. »

natura, ed egli ci mostra questo passaggio nella sua più alta forma, benchè entro i limiti del suo proprio principio. L'essenziale di fatti in Eraclito consiste in questo che egli per la prima volta intende la nozione formale della idea speculativa, vale a dire l'unità degli opposti come processo. Eraclito diceva: « Ciò ch'è disunito sempre si unisce. » Con queste parole voleva intendere che ciascuna cosa è l'unità attiva di sè e del suo contrario, ciascuna cosa è movimento per passare nel suo contrario, in una parola ciascuna cosa è ad un tempo sè stessa ed il suo contrario. Questo, che noi possiamo chiamare nozione astratta della speculazione, costituisce il punto determinante della dottrina eraclitica. Prima di passare allo sviluppo di questa nozione e ad una breve dimostrazione del rapporto di questo filosofo con quelli che lo precedettero e lo susseguirono, gettiamo un rapido sguardo sulla letteratura che si è di lui occupata, e facciamo un esame preliminare di alcune quistioni generali, che strettamente si connettono col metodo seguito in questa esposizione e col metodo di Eraclito.

2. La grande fama che Eraclito si meritò universalmente presso l'antichità, e la importanza della sua filosofia anche pe' sistemi posteriori, fecero sì che l'opera da lui scritta tra gli antichi stessi trovasse numerosi critici. Specialmente la

scuola stoica, che tra l'altro aveva da Eraclito preso a prestito tutta la fisica, doveva sentire un grande interesse a rinnovare la memoria della sua filosofia, ed a mostrare nel più possibile modo lo stretto nesso delle proprie sue dottrine con quelle di Eraclito. Ma agli stoici stessi noi dobbiamo non poche inesatte ed erronee esposizioni che corrono sul conto di Eraclito. La mente di Eraclito doveva rimaner contraffatta quando si vollero tradurre le sue sentenze con una terminologia stoica. A noi intanto non è pervenuto nulla di quei varî lavori esegetici intorno alla filosofia eraclitica.

3. Come fonti per la filosofia di Eraclito, oltre di Platone e di Aristotele, noi ci serviamo sopratutto di Plutarco, di Sesto Empirico, di Clemente Alessandrino e di altri. Di tutte però la miglior sorgente è Platone, che anche là dove non communica i frammenti, dà non di meno un cenno della filosofia di Eraclito superiore ad ogni stima; onde i più interessanti de' nostri risultamenti abbiamo cercato poggiarli su' luoghi di Platone. Solamente Platone non sempre suole nominare l'Efesino laddove di lui discorre. Il *Teteto* e il *Cratilo* sono a preferenza ricchi di questi passaggi. E per quanto doloroso possa essere che tanto poco fosse a noi pervenuto di Eraclito, pure ne è sempre pervenuto abbastanza per poter con sicurezza con ciò che esiste non solo ricostruirne la nozione, il pensiero

informatore e il punto di vista ideale, non solo riconoscerne la forma di esposizione, ma altresì delinearne compiutamente il sistema. Noi crediamo aver trovato negli scritti stoici la più ricca mèsse per la ricostruzione della filosofia di Eraclito, qualunque sia d' altronde la difficoltà che s' incontra nel discernere il pensiero eraclitico dal pensiero stoico; anzi si può dire ch' è stato appunto il rapporto del sistema stoico con l' eraclitico quello che ha determinato le nostre ricerche; benchè nel tempo stesso la filosofia stoica alteri la filosofia di Eraclito, sconoscendo ciò che in essa avvi di essenziale, vale a dire, il punto di vista speculativo.

4. Schleiermacher sotto il rapporto filosofico ha fatto quello che dal punto di vista della riflessione astratta o dell' intendimento[1] poteva fare;

[1] L' intelletto o l' intendimento è la facoltà opposta alla ragione, ch' è essenzialmente speculativa. L' intendimento è la facoltà che vede nelle cose o la differenza o la identità; onde il metodo dell' intendimento è in un certo senso l' opposto del metodo speculativo o, per dir meglio, non è che un momento subordinato della ragione speculativa. Come dato istorico possiamo ricordare, che i pensatori di tutti i tempi e di ogni luogo hanno distinto queste due facoltà. A far ben notare questa differenza e a determinare più esattamente il valore e il significato dell' *intendimento* traduciamo qui alcune parole del Vera (*Introduction à la Logique de Hegel. Cap. XII, p. 124*). Egli dice : « A fronte del metodo speculativo l' antico metodo deduttivo può esser chiamato il *metodo dell'intendimento.* E in effetti l' intendimento si eleva alle idee, ma disperdendole, mutilandole e spezzandone la unità. Esso prende le idee a caso, e similmente a caso le unisce

onde egli non ha mai afferrato il vero significato e la propria idea speculativa di Eraclito. Benchè a

e le separa, o ammette un' idea e ne respinge un'altra, o ammette una parte dell'idea e ne rigetta l' altra parte, ovvero quando le ammette tutte e due, vuole ammetterle in un senso, ma non vuole ammetterle in un altro, non fondandosi per giustificare questo procedimento che sul principio di contraddizione o sulla identità astratta e vuota. Così esso ammetterà l' *essere*, ma non vorrà ammettere il *non essere*, dicendo che poichè l'essere è, il non essere, ch' è il contrario dell' essere, non saprebbe essere; o esso ammetterà talvolta la causa senza l' effetto, tal' altra l' effetto senza la causa, o se ammette le due cose, le unirà di una maniera arbitraria ed estrinseca, dicendo che l' effetto non saprebbe esistere senza la causa, ma che la causa può benissimo esistere senza l' effetto; ovvero esso affermerà che ciò che esiste è il positivo, e che il negativo non è, o che non è se non un accidente, e, partendo da questo principio, insegnerà che il freddo non è che una privazione, ovvero che il piacere non è che un accidente rimpetto alla virtù; o che la forza centrifuga non è che una forza accidentale rimpetto alla forza centripeta; o che la natura intera non è che un accidente rimpetto allo spirito, componendo così la metà degli esseri e dell' universo di privazioni e di accidenti, ed interdicendosi in questa guisa non solo ogni cognizione veramente sistematica e razionale, ma cadendo, per evitare la contraddizione, in contraddizioni irriflesse ben più insolubili. Il metodo speculativo al contrario pone la contraddizione, e mostra la coesistenza e la necessità de' termini opposti, come l' uno è tanto necessario quanto l' altro, e come l' uno senza l' altro non è che un'astrazione. Ma esso non si arresta alla contraddizione, perchè mostrando la necessità de' due termini, mostra che appartengono tutti e due a una sola e medesima nozione, e che lungi la contraddizione di essere la negazione assoluta, è bensì il principio vivificante dell' idea e per tanto delle cose, il principio che stimola l' idea, se si può così dire, e che la fa passare dallo stato astratto allo stato concreto, da uno stato d' imperfezione ad uno stato sempre più perfetto. E, dimostrando la coesistenza de' termini e la loro unità, il metodo *speculativo* non *presuppone* i termini che dimostra, come l' antico metodo, ma

lui non fosse potuto sfuggire, che il pensiero sul quale Eraclito specula è quello del divenire o del movimento, nondimeno egli al pari degli Stoici intende il divenire, secondo la rappresentazione, come un semplice ed indifferente cambiamento; egli intende il movimento come, per così dire, il movimento della linea retta. Questo punto di vista della riflessione astratta rimpetto al concetto del divenire eraclitico costituisce non solo una differenza di forma o di vocabolo, ma importa una differenza nel contenuto stesso di questa forma. Anche sotto il rapporto filologico Schleiermacher lasciò molto a desiderare. Parecchi frammenti e testimonianze nuovamente raccolti gettano una più chiara luce sul nostro filosofo. Il suo merito però sta in questo che, se egli non annulla, disconosce non pertanto la legittimità d'un gran numero di falsi frammenti. Quanto ad Hegel poi abbenchè nella sua *Storia della Filosofia* mostri di aver inteso in modo molto migliore la filosofia di Eraclito; nondimeno, in parte per la mancanza de' frammenti e delle testimonianze degli antichi solo ora scoperti, in parte per l'attenzione naturalmente ristretta entro angusti limiti, che in una storia generale della filosofia può a ciascun singolo filosofo essere accordata, gli fu impossibile ricono-

esso gli *pone*, e gli pone dimostrandoli, come gli dimostra ponendoli. » — Quelli che bramassero di meglio chiarire il loro pensiero sulla differenza de' due metodi potrebbero riscontrare il luogo citato del Vera.

scere il vero alto punto e il profondo contenuto ideale della filosofia dell' Efesino.

5. Eraclito ha pensato il divenire secondo la sua vera nozione, come l' unità della opposizione assoluta dell' essere e del non essere e della loro vicendevole compenetrazione. Egli non ha inteso il movimento, siccome la rappresentazione lo intende, come un movimento indifferente; ma come ciò ch' esso è secondo la sua nozione, vale a dire, come semplice negazione. Da un altro lato questa identità dell' essere e del non essere è da lui posta sotto la forma del positivo, vale a dire come ciò ch' è positivamente ed obbiettivamente, ovvero come affermazione, onde egli positivamente la chiamava la *essenza del tutto:* furono poi i suoi discepoli che la ridussero al *nulla*. Egli in una parola intende il movimento non solo come semplice cambiamento, ma altresì come opposizione attiva. Il punto determinante adunque, il pensiero fondamentale di tutta la filosofia di Eraclito non è altro che la vera nozione del divenire, la unità cioè della opposizione assoluta dell' essere e del non essere, la quale unità egli non concepisce come immobile, ma come uno sviluppo. Per lui questa unità, come effettivo movimento che si sviluppa, è *flusso*, e, come unità della opposizione assoluta, è la *lotta,* ovvero l' opposto del flusso. Il più essenziale punto speculativo della dottrina era-

clitica, e che ci viene anche insegnato da Aristotele, è questo, che per Eraclito l'essere e il non essere sono una sola e medesima cosa. Questo punto speculativo è quello che costituisce l'anima e la quintessenza di ogni deduzione cavata da Eraclito. Difatti la filosofia eraclitica veniva dagli antichi compendiata negli apoftegmi conosciuti: tutto si muove — tutto scorre, e nella formola: i contrarî sono identici. Anche Plutarco presenta come fondamento della filosofia eraclitica cotesta coesistenza de' contrarî. E Platone, notando la differenza tra Eraclito ed Empedocle, dice che per Eraclito gli opposti coesistono, mentre per Empedocle si alternano. Pertanto tutta questa esposizione non ha altro scopo se non quello di mostrare che la filosofia eraclitica è la filosofia della legge logica del pensiero della identità de' contrari, e che tutte le altre deduzioni, anzi l'intero sistema di Eraclito, non sono che le conseguenze necessarie di questa fondamentale nozione speculativa.

6. Fin qui non vi è stata ancora una conciliazione tra le opposte opinioni emesse intorno alla quistione se vi sia un legame ed un rapporto tra la filosofia di Eraclito e i dommi religiosi orientali ed orfeici. Alcuni infatti pretendono che il nostro filosofo abbia tutto prodotto da sè. Dall'altra parte Clemente Alessandrino dice che egli non parla di Eraclito di Efeso, perchè questi si appropriò la più

come Eraclito fece. Questa pluralità identica di nomi, co' quali Eraclito esprime il suo principio ideale e speculativo, è il primo tratto che dev' essere riconosciuto come proprio, e per tanto come caratteristico e distintivo di lui. Platone nel *Teteto* dice con ironia di Eraclito: « e se tu tenti di afferrare il suo discorso e ciò ch' egli ha detto, egli tien subito in pronto un nuovo nome per gettartelo in viso. »

8. È chiaro che Eraclito non scegliesse se non quelle forme che erano in sè più o meno adequate alla espressione del suo concetto speculativo. Perciò tutte queste forme sensibili in sè e per sè senza nesso alcuno con quelle forme religiose sembrano immanenti e proprie al suo sistema. Così il fuoco è la esistenza corrispondente al divenire eraclitico, cioè l' unità attiva dell' essere e del non essere, perchè il fuoco è appunto la esistenza il cui sussistere è il puro annullarsi, e il cui essere è il puro consumar sè stesso. Esso è la negatività esistente, il processo puro. Il tempo è similmente questa unità attiva dell' essere e del non essere. Esso è appunto l' annullamento di sè stesso, posto come positivo, come esistente — il presente, che mentre è, immediatamente non è. E ciò che sono il fuoco e il tempo è anche il flusso nello spazio. Il flusso è l' idealità esistente dello spazio — questo punto dello spazio, che immediatamente annullato

e sparito, non è più questo punto. Similmente la lotta non è altro che questo fondersi de' contrarî e il loro annullarsi, ma che per ciò stesso genera ogni attività. E questo continuo passaggio che produce l'esistenza, mentre si ritira in sè stesso annullando la esistenza, questo cammino dall'essere al non essere è la *via verso l' alto* e la *via verso il basso*. Queste rappresentazioni simboliche, queste immagini del pensiero, che Eraclito adopera hanno dunque ciascuna il pensiero in sè stessa e sono perciò anche spiegabili indipendentemente da qualunque fondamento religioso. Questo non deve sorprenderci, mentre sembra essere una prova contro il rapporto di Eraclito con le dottrine religiose orientali ed orfeiche.

9. Da questo punto di vista il primo requisito necessario per ciascuna immagine, che Eraclito toglieva dalla cerchia della religione, era quello di essere conforme alla sua idea speculativa. Egli non trattò mai del contenuto di quelle religioni, come tali; egli non fu mai seguace di alcuna dottrina sacerdotale; ma per lui questi principî, queste figure, questi nomi religiosi sono solamente le immagini, i simboli, gl' involucri della sua idea originale e speculativa. Non per tanto quel fondo, quella connessione con i dommi religiosi si lascia scorgere dal tono e dal colore de' suoi frammenti. E questo nesso non può essere

un prodotto del caso, tanto più che s' incontrano nuovi frammenti, nuovi luoghi i quali rendono impossibile assolutamente ogni differenza di opinione, e mercè la chiara luce che ricevono dal semplice paragone con i simboli, i nomi e gli atti religiosi, propriamente orientali, ne costringono a riconoscere un rapporto diretto e cosciente degli stessi con Eraclito. La esposizione di Eraclito non può adunque dirsi mitica. Ciò che egli tolse in prestito dalle credenze religiose furono solamente i nomi, e per tanto la sua esposizione potrebbe solo esser designata come simbolica. Eraclito in un suo frammento dice: « il Signore, il cui oracolo è in Delfo, non parla, e nasconde la sua mente; ma si manifesta sotto immagini sensibili ». Ciò che egli dice dell' oracolo di Apollo si conviene esattamente col suo proprio modo di parlare, con la sua caratteristica esposizione fatta per mezzo d' immagini tolte dalle dottrine religiose. Alla guisa stessa egli si valse de' fenomeni naturali, i quali, come il fuoco e il flusso, velavano il suo concetto speculativo sotto l' immagine del sensibile. A questo proposito Porfirio ci dice, che la dualità nelle esistenze della natura, del giorno e della notte, della salita e della discesa, è soltanto un simbolo, sotto di cui Eraclito si rappresenta la natura che esce dalla opposizione; e poi aggiunge un frammento, dov' è detto, che l' armonia che si oppone a sè in sè stessa sia quella la quale compenetra i contrarî.

10. La nozione del divenire, la identità della grande opposizione dell' essere e del non essere è la legge divina che attraversa tutti i fenomeni della natura, e la dualità o l' opposizione, la quale penetra tutte le esistenze della natura, è solo quella che fa la loro realtà esteriore e sensibile. La natura non è se non la corporea, la sensibile espressione di questa legge della identità de' contrarî, che costituisce la sua vita interna. Così il giorno è solo il movimento a divenir notte, e la notte a divenir giorno. Il sorgere del sole è solo un tramonto interrotto. Il tutto è solo la realizzazione visibile di quest' armonia degli opposti, la quale s' insinua in tutto ciò che esiste e lo governa. Ma abbenchè in tutte le esistenze della natura solo quest'armonia degli opposti è espressa, non per tanto questa unità dell' essere e del non essere, questa identità di ciascheduna cosa col suo proprio assoluto contrario, appunto perchè vi apparisce sotto la forma dell' essere sensibile, se è da un lato manifestata ed espressa, dall' altro rimane offuscata ne' fenomeni sensibili. Di fatti ciascuna cosa ch' è, anche il fuoco, presenta una sussistenza, sia pure apparente, la quale sembra esser tranquilla nella identità con sè stessa e di escludere il suo opposto. Perciò la legge secondo la quale ogni cosa è ordinata non è interamente occulta nè interamente espressa in Eraclito, ma inviluppata. E sebbene la vera natura delle cose non è se non la rappresenta-

zione di questa identità nell' antitesi dell' essere e del non essere, pure questa identità nelle esistenze sensibili può rappresentare l' opposto solo come nascosto, ossia come contenuto virtualmente nell' elemento dell' essere, poichè esse possono realizzare il divenire, ma solo come ciò ch' è, e per ciò stesso apparentemente come ciò ch' è sottratto al divenire.

11. È perciò che Plutarco dice, secondo Eraclito, l' armonia invisibile essere migliore dell' armonia visibile, nella quale il Dio, che unificò il tutto, occultò la differenza e la opposizione. Il puro processo della contraddizione dell' essere e del nulla nella unità, intesa come pura nozione, ciò che noi chiameremmo la categoria logica del divenire, è per Eraclito l' armonia invisibile. Il mondo formato poi è per lui la rappresentazione sensibile di quest' armonia invisibile, o meglio è il contrario di questa, vale a dire, è l' armonia visibile. In altre parole l' armonia invisibile, che Eraclito chiama *migliore,* significa la pura idea della opposizione, ovvero il *logos;* e quindi si vede che il vero assoluto di Eraclito era di già il puro pensiero, il quale però non si è ancora affermato come tale. Tutto quello poi ch' è visibile e sensibile era solo la esistenza e la reale espressione di quest' armonia pura, invisibile ed una. Ma benchè il mondo delle esistenze sensibili non ha altro contenuto e

significato che quello di porre gli opposti come una cosa sola e di realizzare l'armonia invisibile, non per tanto quel puro processo della unità sotto questa inadequata forma dell'essere è posto come divenire fermato, come divenire immobilizzato e non annullato; per lo che, realizzandosi medesimamente, per altrettanto è realizzato per quanto ottenebrato e nascosto. Perciò l'armonia invisibile, cioè la pura legge ideale della unità degli opposti, non mista ad alcun elemento sensibile, è un'armonia pura e più perfetta della sua realizzazione nel tutto visibile.

12. Inoltre secondo Eraclito l'essenza una, il nome di *Zeus* (Jovis, Giove), ossia del sommo Iddio, vuole e non vuole essere espressa. Questa essenza una, questo nome di *Zeus* è appunto la nozione speculativa, che nella sua realizzazione per tanto perde della sua intima perfezione per quanto si realizza, per tanto rimane ottenebrata per quanto viene manifestata, e per tanto è espressa per quanto non è espressa. Questo luogo di Eraclito può valere come la caratteristica più profonda della sua lingua e della sua filosofia, la quale ultima non sa ancora esprimere la sua intima nozione come tale. Egli non sa esprimere il suo concetto come pura categoria logica, qual'è la essenza una. Quella esposizione sensibile, simbolica, che al dir di Jamblico è una imitazione

della natura che genera simbolicamente, è peculiarmente propria di Eraclito.

13. Un tratto essenziale di questa esposizione è la brevità. Le sentenze di Eraclito pari ad oracoli, assomigliano l'Iddio che le rende nella sua divinità, e la natura che dà loro un corpo nelle sue esistenze, simboli delle idee. Se le sue sentenze non mancano di nesso, certo è però che egli espone i suoi pensieri sotto una forma immediata e dommatica, e mostra come si realizzano ne' fenomeni della natura, ma lo mostra senza provare. Aristotele quindi dice di Eraclito, che edifica così fortemente sulle sue opinioni e su ciò che gli sembra, siccome gli altri sogliono su ciò che conoscono. Ora siamo in grado di spiegarci il perchè della sua oscurità. Schleiermacher, poggiandosi a due luoghi di Aristotele e di Demetrio, pensa che questa oscurità fosse da attribuirsi alla cattiva interpunzione. Invece questa oscurità è propria della nozione speculativa, la cui natura riesce incomprensibile per lo intendimento. A questa difficilezza intima del pensiero viene poi ad aggiungersi la oscurità proveniente da quella caratteristica esposizione simbolica. Il concetto del negativo come positivo a un tempo è compreso per la prima volta; ma esso non può ancora manifestarsi come pura nozione sotto la sua vera forma, vale a dire, come categoria della negazione. Mentre da Eraclito è riconosciuta la

identità dell' essere e del non essere, il predominio del sensibile, che da Talete ha attraversato l' intero sviluppo della filosofia greca, si è esaurito. Il principio di Eraclito, l' essere è il non essere e il non essere è l' essere, è di già in sè il pensiero, esso in sè è l' *intelletto* di Anassagora; solchè esso non può essere ancora espresso per quello ch' è solo in sè, vale a dire, come pensiero, lo che risponde all' attitudine ed al significato della filosofia di Eraclito.

14. Talete aveva concepito il principio di tutte le cose come acqua. Ciò che havvi in questo di razionale e filosofico è che le cose non sono soddisfatte della loro sensibile particolarità e moltiplicità, che piuttosto tutta la pluralità e differenza sensibili della natura sono ricondotte ad una interna unità, che penetra in tutto, ovvero ad un universale ch' è messo come principio. Ma questo universale, che qui è l' acqua, è una singola determinazione sensibile. Questa, ch' è una insufficienza, addiviene perciò stesso una spinta al progresso. Gli altri Jonî cambiano gli elementi e nel luogo dell' acqua sostituiscono altre determinazioni, le quali sono in sè definite come puri universali. Anassimandro rigetta simili determinabilità, e stabilisce come principio assoluto ciò che già l' acqua di Talete è in sè, vale a dire, l' essere privo di qualità determinate, che in fondo non è

altro se non il numero. Il numero è la prima unità o mediazione del sensibile e dell' intelligibile, dell' essere e della mancanza di qualità. Esso ha il valore dell' essere sensibile perciocchè è quantità, grandezza, e non pertanto è libero da ogni determinazione o qualità sensibile. Esso è quel termine medio, che come libero da qualità sensibili, è già una pura astrazione del pensiero ed una universalità, ma dall' altra banda, come determinazione della quantità, è essenzialmente essere sensibile e immediato. Alla filosofia Pitagorica è adunque essenziale il momento del sensibile. Questa è anche la ragione per cui questa filosofia è una speculazione religiosa, e non sente il bisogno di romperla con le rappresentazioni religiose; ma in quella vece, senza annullarle, speculativamente vuole spiegare gli Iddii, che la credenza popolare raffiguravasi. Onde la filosofia Pitagorica compie l' importante fatto d' innalzare il pensiero e la intuizione religiosa alla sfera del libero pensiero filosofico. Il numero adunque è l' essere reale privo di qualità. E così i Pitagorici concepiscono l' assoluto come numero. Il numero è il puro essere universale, il pensiero dell' essere stesso. Gli Eleati concepiscono poi l' assoluto come ciò che il numero de' Pitagorici è già in sè, come l'essere uno, puro, universale, privo di ogni qualità, come la categoria dell' essere stesso : « soltanto l' essere puro è: tutto l' altro non è. » — Questo essere puro, uni-

versale, poichè ogni essere reale è soltanto essere determinato e qualificato, è in sè l'annullamento e la negazione di ogni essere reale sensibile, in una parola, è in sè il puro non essere. Eraclito concepisce quindi come assoluto ciò che il principio eleatico è già in sè, questo essere cioè ch'è solo non essere, in una parola concepisce, come assoluto il non essere, che è. Questa opposizione del non essere, ch'è, costituisce il fondo di tutta la sua filosofia. Si può anche dire che esso sta nell'unica legge — soltanto il non essere è. — È per questo che Eraclito non concepisce l'essere e il non essere come indifferentemente ed egualmente posti. Il non essere è per lui essenzialmente negazione, vale a dire, processo, unità attiva di sè e dell'essere. Secondo lui quest'attività è una tendenza a divenire essere, siccome dall'altra banda l'essere non è altro che l'attività o la tendenza inversa ad annullarsi, a prendere la via del non essere. Ambedue, l'essere come il non essere, non sono identità astratte, ma sono il processo a manifestare ciò che ciascuno di essi è già in sè ed a passare nel suo contrario. Ma quantunque egli concepisca il non essere e la sua unità coll'essere come attiva, non per tanto la concepisce sempre come unità ch'è obbiettivamente, come unità che si pone e si compie obbiettivamente, non ancora come riflettentesi in sè, non ancora come pensiero subbiettivo, e come ciò ch'è

per sè. E, perchè il suo principio è solo il non essere esistente obbiettivamente, egli non può esprimerlo, che come tale, vale a dire, sotto la forma di ciò ch' è obbiettivamente. Il non essere esistente obbiettivamente è fuoco, flusso, lotta, armonia, tempo, necessità, giustizia che tutto governa. Se il nulla, ch' è in questa sua vera universalità, viene spogliato di tutte le forme della sua esistenza obbiettiva, è il vuoto. Il vuoto è adunque il nulla inattivo, non attività nè processo. Frattanto non potendo secondo Eraclito il momento tanto essenziale dell'attività scompagnarsi dal non essere, il vuoto, che non ha nessun contenuto, può essere considerato come attivo, ma semplicemente come attività che rimane in sè, come puro rapporto di sè verso sè stesso, vale a dire come essere per sè, come atomo. Ma l' atomo è per gli Atomisti il principio fondamentale del pieno, dell' essere positivo. Il vuoto è tendenza a divenir pieno, e i pensieri del vuoto e dell'atomo sono intimamente connessi, si generano necessariamente e sono in sè identici. Il pensiero essenziale degli Atomisti non risponde a quello di Eraclito, perchè la negazione non è più semplicemente come ciò ch' è, ma come ciò che è per sè, l' *Atomo.* Or questa coscienza dell'unità del vuoto e dell'atomo, questo pensiero ch'è divenuto chiaro, e che già in sè giace nel fondo della teoria atomistica, che cioè il negativo, il vuoto sia quello che, come ciò ch' è per sè o come atomo, produce l'essere, il pieno, si risolve

in questo principio, che l' intelletto, il pensiero, ch' è per sè, ha generato il mondo. Così noi vediamo come in questa serie successiva di filosofi ciascuno esprime ciò che già in sè trovasi contenuto nel fondo del pensiero del suo predecessore; ma questa espressione è uno sviluppo e quindi è immediatamente un nuovo pensiero. È così che gli Atomisti e poi Anassagora col suo *intelletto* esprimono il pensiero di Eraclito. E nell' *intelletto* è incontanente dato il pensiero subbiettivo ed un nuovo aspetto dello spirito, la filosofia sofistica e la socratica. In questo svolgimento resta ad un tempo dimostrata l' intima necessità, per cui il pensiero di Eraclito arriva solo ad esprimersi simbolicamente, sotto forme sensibili, a traverso le esistenze della natura e i nomi religiosi. Eraclito, in una parola, non è stato oscuro per sua elezione o perchè lo abbia voluto.

15. La filosofia, il cui principio, in opposizione alla filosofia Eleatica, è, che ogni cosa ch' è, è una negazione, ovvero che solo il non essere è, non può secondo il suo punto di vista fondamentale giungere alla espressione adeguata del suo assoluto. Essa non può volerlo designare come semplice non essere, poichè al non essere è essenziale l' altro aspetto, per cui diviene essere, di costituire cioè l' unità di sè e del suo opposto. Essa deve quindi volersi rappresentare il suo principio conformemente a questa unità, come un non essere ch' è.

Ma il non essere è continuamente al di fuori di ciascun essere, poichè non havvi essere, che possa pienamente comprendere il non essere e contenerlo nella sua universalità: piuttosto esso vi esiste in modo limitato e finito, donde per ciò stesso si genera quel movimento che annulla ogni essere. [1] Adunque questo principio non può in un modo veramente adeguato essere espresso come non es-

[1] A rendere più accessibile alla mente questo pensiero vero, noi possiamo rappresentarci il mondo e le cose come un sistema di forme, e riflettendo sulla quistione, perchè e a quale condizione havvi moto di successione e di trasmutazione nelle forme delle cose, noi facilmente comprenderemo, che una forma è un essere imperfetto, ed appunto essendo imperfetta essa distrugge e niega sè stessa e passa in un' altra forma, la quale a volta sua, trovandosi nella stessa condizione, si trasforma essa stessa, diviene un'altra forma, e così via discorrendo. Onde le varie forme e determinazioni si succedono, e ciascuna di esse mentre sè stessa afferma un' altra negando, al tempo stesso, negando sè stessa, passa in un' altra, appunto per questo che niuna di esse contiene l' ente perfetto. Che se alcuna di esse, ovvero tutte lo contenessero, esse sarebbero di sè stesse soddisfatte, non più si moverebbero e non più vi sarebbe trasformazione e metamorfosi nelle cose e nel tutto. E da questo punto di vista si può dire che l'essere perfetto relativamente a queste forme è una negazione della negazione, la quale è la vera ed assoluta affermazione. Io parlo di forme per semplificare la intelligenza del mio pensiero; ma poichè non vi ha forma vuota e senza contenuto, così la trasformazione delle forme implica e trae seco la trasformazione del loro contenuto. Similmente, applicando questo concetto all'individuo, si può dire che esso in quanto ente particolare e limitato, benchè rifletta in sè il genere, ovvero sia un momento del genere, pure, poichè non può adequatamente attuarlo e contenerlo, viene successivamente annullato e distrutto dal genere stesso, e si può quindi conchiuderne, che il genere rimpetto all' individuo è un essere negativo, ma negativo nel senso sopra accennato.

sere ch' è, e non lo può tampoco sotto alcuna delle forme dell' essere. Potrebbe solo dirsi ch' esso nella sua attività e nel suo movimento rimane assolutamente in sè, ch' è in rapporto solo con sè, ch' è il non essere ch' è per sè, ciò che torna a dire, che esso è l' atomo degli atomisti, e l' intelletto, il pensiero subbiettivo, ch' è per sè, di Anassagora, il quale è già divenuto un nuovo e più alto pensiero. La filosofia eraclitica dunque, lungi di voler essere oscura, è piuttosto questa lotta prodigiosa che vuole esprimere la natura del pensiero sotto la forma del pensiero; ma non le è dato raggiungere questo scopo. Essa può, e questo è un aspetto immanente della sua nozione stessa, esprimere il non essere come immediatamente esistente, come esistenza immediata, ovvero sotto la forma sensibile, come fuoco, flusso, lotta, armonia, necessità e simili nomi, i quali esprimono tutti la negatività immediatamente esistente o la negatività come esistente.

16. Ma ciò costituisce appunto una inconseguenza di questa filosofia, l' aver cioè espresso la pura negatività, o, ciò ch' è lo stesso, l' assoluta unità dell' essere e del non essere, esistente solo come processo, averla espressa, dico, come esistenza immediata e sopratutto sotto forma sensibile. E questa inconseguenza esiste non solo per noi, ma doveva esistere per questa filosofia istessa, la quale nel fondo è essenzialmente negatività assoluta ed annulla-

mento di ogni essere sensibile. Questo Eraclito stesso lo sente, e perciò dice, che il suo assoluto reale, il nome di *Zeus*, la essenza una penetra e governa il tutto, vale a dire, che l'assoluta negatività in tutte le forme, sotto le quali egli la presenta, giammai non è interamente compresa, ovvero l'assoluta negatività vuole e non vuole essere espressa. Perciò Eraclito non si ferma ad alcuna di queste voci sensibili, entro le quali inviluppa il suo pensiero, che trascende ogni essere sensibile; ei non si ferma a designare il suo principio come fuoco, nè come flusso, lotta, armonia o necessità. Egli non perviene ad alcuna forma che fosse soddisfacente ed adequata pel suo principio, e va sempre in cerca di nuovi nomi, i quali, poichè tutti portano in fronte la difettosa impronta del sensibile e dell'essere obbiettivo, vengono da lui sciupati e in cambio di altri barattati. Dappoichè non può arrivare ad un nome, ad una espressione, che valga a contenere ed esprimere adequatamente il suo pensiero, egli cambia forme e nomi sensibili, di cui, per così dire l'uno vale l'altro, ossia sono tutti identici in valore.

17. Non è adunque solo per lo impiego de'nomi, ma per lo aspetto intiero della sua forma che Eraclito richiama alla mente l'Oriente. Questo è infatti il carattere dell'Oriente e del suo simbolo, la stessa insufficienza cioè e la stessa incongruenza della forma, lo stesso sforzo potente ad

esprimere la pienezza del portentoso contenuto sotto forma sensibile, e quindi lo stesso ammasso di simboli e di attributi. Anche più scolpito e sagliente è il parallelo della forma di Eraclito con le poesie orfeiche, con la pluralità de' nomi di questi inni, i quali non potendo trovare come esprimere la divinità, si perdono in un numero infinito e in un continuo cambiamento di nomi. Il concetto delle varie forme di espressione e de' varî nomi, sotto i quali Eraclito significava il suo assoluto, era uno e medesimo: ciò che egli diceva del fuoco poteva esattamente dirlo ed applicarlo alla guerra, al flusso ec.

18. A voler giudicare da un passo pieno di brio e d'ironia del *Cratilo* di Platone, dove Socrate racconta, che alla domanda da lui indirizzata ai seguaci di Eraclito, quale fosse il loro principio fondamentale, l'uno rispondessse il sole, un altro il fuoco stesso, un terzo il caldo nel fuoco, un quarto ciò che Anassagora chiamava *intelletto*, e ciascuno poi si prendesse beffe degli altri, sembrerebbe che la pluralità delle forme e de' nomi adoperati da Eraclito per esprimere il suo assoluto avesse generato una confusione; ma è d'altronde manifesto, che questa confusione non era più che apparente d'appresso l'altro passo già citato del *Teteto,* il quale mostra, che, sotto la pluralità de' nomi, si ascondeva la loro identità, onde l'uno veniva esat-

tamente sostituito all'altro. Frattanto, in un tempo posteriore, cotesto mistero della identità andava sperduto, e la confusione diveniva reale e i diversi nomi dell'assoluto, benchè solo diversi al suono, ma identici nel fondo, in quanto espressione di un solo e stesso principio, dovevano apparire come contraddittorî. Di qui tolse origine la quistione sorta tra gli Stoici, non che tra i commentatori venuti dappoi, di vedere quale propriamente fosse stato il principio eraclitico, se il fuoco, il tempo, l'aria, il sole ec. ec. Ma si vede, che questi oscuri luoghi, ne' quali questi nomi simbolici e religiosi hanno la loro parte, contengono ciò che avvi di più profondo nel concetto metafisico della sapienza eraclitica. Tale era dunque la forma, ovvero la maniera simbolica di esporre di Eraclito, la quale è strettamente connessa col contenuto delle sue teorie. Sotto questo rapporto può anche notarsi, che egli perfino nelle sue azioni compie una parte simbolica. Quando egli deve arringare i suoi concittadini, sale la bigoncia, prende acqua e farina, le mescola, le beve, e via.

Ora passiamo a tracciare un rapido sviluppo della filosofia di Eraclito. Il pensiero di Eraclito ha la forza del sistema, vale a dire l'attitudine a svilupparsi in un sistema concreto: Eraclito poteva perciò entrando ne' particolari essere conseguente; e fino ad un certo limite egli lo sviluppa e spiega con esso la serie graduata de' fenomeni naturali.

19. Già Anassimandro aveva detto: « Donde ciò ch' è, toglie la sua origine, è là che arriva secondo la necessità al suo termine; quindi vi hanno insieme pene e gastighi per la imperfezione secondo l' ordine del tempo. » In questa dottrina di Anassimandro riposano i germi dello sviluppo della filosofia eleatica ed eraclitica. Anassimandro aveva rigettato la determinabilità qualitativa del principio fondamentale di Talete. Egli aveva riconosciuto che il principio secondo lo spazio e il tempo doveva essere illimitato, che il suo cominciamento sarebbe stato già il suo limite, onde ciò che diviene nel tempo non poteva costituire questo principio, mentre tutto ciò che diviene nel tempo deve anche nel tempo annullarsi. Non assegnò perciò alcun cominciamento al suo infinito, il quale è piuttosto il cominciamento dell' altro, cioè del finito, ed abbraccia tutto e tutto governa. Adunque solo l' essere infinito, il quale non contiene alcun limite, alcuna negazione, solo il puro positivo è perfetto; mentre tutto ciò che diviene, come finito e determinato, contiene per ciò stesso in sè, nella sua determinazione la negazione, i suoi limiti secondo lo spazio e il tempo. Il finito è l' offuscamento di quell' essere infinito, il quale punisce questa imperfezione della esistenza del finito con la successione del tempo, cui lo sottomette. L' infinito è qui determinato come ciò, donde sgorga e dove fa ritorno il finito. L' infinito dà fuori e poscia ritoglie in sè le determina-

zioni del finito. L' infinito però non cade mai nel fenomeno, nella sfera delle esistenze reali, determinate; altrimenti sarebbe per ciò stesso un qualchè di determinato e di finito. Il primo principio infinito rimane per questa guisa sempre sottratto al mondo delle esistenze, come l' infinito essere in sè delle stesse. Esso colloca la pienezza del suo contenuto nella luce della realtà; ma, imprimendole il carattere della determinazione e della finitezza, fa in sè ritornare ciascuna delle sue creature a fin di produrre così in una inesauribile successione nel tempo la totale pienezza del suo contenuto infinito, per poi nello stesso tempo limitarla sempre di nuovo. Così l'infinito è il fondamento e l'abisso a un tempo della esistenza. Il sussistere del finito è per questo una imperfezione, perchè il finito è ad un tempo negazione, il non essere di un' altro contenuto, e questa negazione, che esso ha già in sè stesso, è quella che si avvalora e lo fa scomparire. In questa intuizione adunque di Anassimandro è contenuto il pensiero, che il finito sia solamente un offuscamento, una degradazione dell' infinito, che esso sia l' imperfetto che ha in sè stesso la sua negazione. Or questo primo principio di Anassimandro contiene il germe, da cui si sviluppano secondo due opposte direzioni la filosofia degli Eleati e quella di Eraclito.

20. L' infinito di fatti, la categoria del posi-

tivo è ciò ch' è in sè, che conferisce benanche alle cose finite la vera e reale esistenza. Il finito in vece è ciò che non è, è l' imperfetto. Così nell' infinito è posto ogni contenuto, dal quale è affatto esclusa la negazione, il limite. Al contrario il finito, come tale, non è essere, ma solo limite, negazione. Solamente, poichè la determinazione finita non ha in sè altro contenuto e lo esclude, poichè il finito è il momento negativo, è la parte del non essere, perciò esso è imperfetto, perisce, diviene lo stesso che il non essere. Ciò che diviene non essere non è punto il contenuto, l' essere positivo — il positivo essendo l' infinito, che in tutto questo passaggio delle esistenze finite si conserva illeso — ma solamente il limite, vale a dire la parte del non essere, è quello che s' identifica col non essere e perisce. Adunque l' essere è; soltanto il non essere, il finito è il sussistere e il dissolversi. In una parola l' essere è, solo il non essere non è. E questo è il grido nel quale prorompono gli Eleati.

21. Ma dall' altra parte l' infinito in questa sua perfezione ed infinità non è reale. Ciò ch' è reale è il finito, che ha principio e limiti. L' infinito esiste solo nel porre e nell' annullare ch' esso fa del finito. Ma poichè ciò che esiste realmente, l' essere determinato, non comprende l' infinito, essendo sempre limitazione e venendo per ciò

stesso sempre annullato, così non l' essere reale finito, ma solo il perenne e continuo annullamento dello stesso è vero. L' essere è soltanto apparenza ed inganno, e soltanto il non essere è. Uno è il limite delle cose, e solo questo limite è. Ma questo non essere non può più essere un qualchè di astratto e di unilaterale. Come il non essere del finito, del determinato in modo unilaterale, esso è immantinenti l' essere di un nuovo contenuto, di una nuova determinazione e per ciò stesso di una nuova esistenza. Così esso è esistenza perenne e continua, e per questo mezzo soltanto è reale ed esistente. Così l' infinito è qui posto come processo; ciò che per Anassimandro era già in sè. Esso è la forza che genera e che niega ciò ch' è. Ciò ch' è, poichè come determinazione esclude un altro contenuto, è imperfetto. Perciò, in quanto limitazione, esso è annullato in sè dalla potenza negativa dell' infinito (la *via verso l' alto* di Eraclito). Ma l' annullamento della limitazione è la posizione immediata di un nuovo determinato contenuto e per ciò stesso di una nuova limitazione (la *via verso il basso*). Quell' infinito principio è adunque la potenza che fa nascere e sparire il finito; anzi si può dire che esso stesso è il prodursi e il mancare del finito, il divenire, ovvero l' alternativa della via verso l' alto e di quella verso il basso; e questo è il cammino percorso da Eraclito.

22. Tutto questo processo dell' infinito è realmente e succede solo nel finito. Il finito, come esistenza di questo processo, è divenire, o più esattamente è un divenire che esiste realmente. La sua posizione mediante l' infinito costituisce la *via verso il basso;* il divenire determinazione unilaterale è una esistenza offuscata ed inadequata del vero infinito in essa contenuto, anzi è una così grande degradazione dell' infinito, che questó nel finito sta alla sua vera purezza come una bertuccia sta ad un Dio. Non di meno, siccome anche essendo, è sempre divenire, così ha in sè l' infinito, anzi ne è la esistenza. Ogni esistenza quindi non è che la lotta e la unità di questa assoluta opposizione dell' essere e del non essere, dell' infinito e del finito: tutto il mondo delle esistenze reali esiste e sussiste solo in conseguenza di questa lotta e di questa collisione attiva, che ciascuna esistenza porta nel suo seno stesso. Al contrario la corrente nel senso inverso alla finitezza o alla determinabilità, cioè la *via verso l'alto,* è il ritorno del puro divenire nella sua forma vera e adequata, nella libera e divina sua sfera, e deve, contrariamente alla perturbazione e alla lotta della esistenza reale, che solo sussiste in questa collisione, essere designato come armonia con sè stesso, come pace, come riposo dall' affanno della esistenza che lotta. Ora siamo in grado di poterci rendere un conto più esatto del perchè Eraclito dicesse, che il suo assoluto voleva e non voleva

essere espresso. Di fatti, noi lo abbiamo già visto, l' assoluto, che era per Eraclito la pura unità attiva dell' essere e del non essere, la nozione pensata del divenire, ch' egli chiamava armonia invisibile o anche nome di *Zeus*, vuole e non vuole essere espresso. Ebbene, esso vuole essere espresso perchè esso è quello che solo esiste in tutto, e tutto ciò che arriva alla esistenza non esiste in fatti se non in quanto partecipa a quell' uno, cioè al divenire. Ma dall' altra banda non vuole essere espresso, perchè esso cadendo dalla pura armonia invisibile nell' armonia visibile e sensibile, da quella sua essenza di puro divenire cade nella determinabilità e diviene un qualchè di particolare: esso, vale a dire, il divenire o questa pura identità dell' essere e del non essere, cadendo nella sfera dell'essere reale, non trova una forma adequata di esistenza, che esprima quella dialettica assoluta: in vece i due suoi momenti vi sono posti sotto la forma unilaterale, esclusiva dell' essere. Onde l' essere reale annulla il puro divenire ed è la morte di questo Iddio. Perciò Eraclito sentiva orrore per tutto il regno della esistenza, poichè ogni esistenza reale è la tomba della pura armonia invisibile. Il puro divenire è annullato realizzandosi, poichè il divenire, in quanto divenuto essere, pone il non essere come da sè diverso ed escluso; per la qualcosa la sua vera esistenza non sta che nel puro e non espresso pensiero del divenire, nel quale l' essere è solo assoluto

passaggio nel non essere, siccome questo a sua volta non è che assoluto passaggio in quello. Similmente il bene per Eraclito è il puro divenire; il male la esistenza sensibile del particolare, che vuole conservarsi. Ma ambo queste determinazioni costituiscono nel tempo stesso un processo ed il bene e il male come l'essere e il non essere si compenetrano. Il divenire di fatti diviene sempre nell'esistenza sensibile, e questa a volta sua è e si conserva per l'annullamento continuo di sè stessa nel movimento del divenire, vale a dire nel bene.

23. Ma se la via verso l'alto e quella verso il basso, se la posizione e l'annullamento della determinazione, se l'essere e il non essere sono assolute opposizioni, questi termini sono a un tempo assolutamente e reciprocamente identici; ciascuno di essi ha il suo opposto in sè stesso, anzi non è se non alla condizione di far passaggio nel suo opposto. Di fatti la via verso l'alto essendo l'annullamento della limitazione, è per ciò stesso il divenire di un nuovo contenuto, di una nuova determinazione, vale a dire è di nuovo la via verso il basso. In altre parole, la determinazione, se si annulla, ritorna nell'infinito, vale a dire batte la via verso l'alto, passa nel divenire (poichè l'infinito è appunto il divenire); ma il divenire diviene, epperò è divenire della determinazione ovvero la

via verso il basso. A volta sua la via verso il basso, ovvero il divenire della determinazione è appunto la negazione che esiste, ossia la via verso l'alto o il divenire, e lo è in quanto lo ha per suo contenuto; ond'essa non è altro che la esistenza reale della negatività infinita dello stesso, vale a dire, della via verso l'alto. Adunque la via verso il basso è la forma dell'esistenza di ciò che in essa è solo veramente esistente, l'assoluto divenire; e questo manifesta e realizza solo nella via verso il basso, nel dominio della determinazione il suo contenuto infinito e la sua assoluta negatività. Adunque la via verso l'alto sta semplicemente in questo di passare nella via verso il basso e viceversa, solo che questo passaggio nel suo contrario non è da essere inteso come il processo astratto del semplice cambiamento; ma la via verso l'alto non è altro che questo passaggio nel suo contrario e viceversa, poichè ciascuno di questi due momenti è già in sè stesso identico col suo contrario, la via verso l'alto è già in sè stessa la via verso il basso e viceversa. Questa veduta profonda deve tradursi nel principio la via verso l'alto e quella verso il basso sono una sola e medesima cosa. E questo costituisce un punto sagliente, anzi supremo della dottrina di Eraclito, senza del quale non è assolutamente possibile intenderla. Egli è sommamente essenziale di afferrare e definire nettamente in Eraclito queste due cose, cioè tanto l'assoluta

opposizione di quei due momenti quanto la loro intima identità. Tutti e due sono momenti astrattamente opposti, la cui unità attiva è il divenire. Ambedue in quanto opposti assoluti vengono conosciuti come una cosa sola in ciascuna esistenza, la quale non esiste che solo mediante la unità concreta de' due momenti. Ma questa unità de' due contrarî nella esistenza non è estrinseca o accidentale, ma necessaria, perchè ciascuno de' due momenti opposti è già in sè stesso identico col suo contrario, ed il processo per cui passa nel suo opposto è quello che manifesta questa intima identità; la via verso l' alto è già in sè stessa una sola e medesima cosa con la via verso il basso e viceversa; onde ciascuno de' due momenti non è un semplice momento, ma è già in sè l' unità di sè e del suo contrario e per tanto è la totalità di tutto il movimento. Questa nozione, che la via verso l' alto, in quanto è annullamento della determinazione e posizione di una nuova determinazione e limitazione, è la via verso il basso, può anche essere espressa così: l' annullamento, la morte di una determinazione è la nascita di un' altra, la vita di questa è la morte di quella.

24. Se la via verso l' alto e quella verso il basso sono assolutamente congiunte, e se in tutto ciò ch' è, viene essenzialmente compresa la via verso l' alto, l' assenza cioè di determinazioni, si

può dire che in questa filosofia non si arriva mai ad un' essere, poichè il divenire, la parte del non essere non può in niun caso rimaner vinta. A questo proposito Aristotele fa osservare, che se ciascuno de' due momenti della opposizione è già in sè stesso l' altro, non può per ciò stesso aver luogo un movimento reale, e questo movimento apparente ed eterno è solo un riposo sussistente. L'essere nella sua trasformazione nel non essere, siccome il non essere nella sua trasformazione nell' essere, non diviene realmente un altro, ma sempre un qualchè d' identico con sè stesso, diviene ciò che già innanzi esso era ed in sè stesso aveva; onde nel fatto esso è una identità immobile, e che rimane in sè stessa. Ma quello che vi ha di vero in fondo di queste parole di Aristotele è che ciascuno de' due momenti, l' essere e il non essere, è la totalità di tutti e due, mentre è chiaro d' altronde che Eraclito non aveva annullato il movimento. Se dunque ciascuno de' due momenti è la totalità di tutti e due, per quanto la via verso il basso, ovvero l' essere non può vincere il divenire o la via verso l' alto, per altrettanto la via verso l' alto o il divenire non può vincere l' essere o la via verso il basso; ma piuttosto quello genera questo, in quel mentre istesso che vuole annullarlo, e questo è il caso in cui la semplice espressione del divenire, lo pone già in una determinazione, che rappresenta lo estrinsecarsi dello stesso nello

elemento ad esso inadeguato dell' essere. Perciò la maniera una, che sola esiste in tutto e tutto regola, il nome di *Zeus* (il puro divenire) può e non può essere espresso. Il puro divenire è ciò che solo esiste, e che nell'ordine della cognizione vuole essere riconosciuto ed espresso come l' unico vero; ma anche nella sua semplice denominazione assume una forma determinata, la quale di nuovo come finito, come inviluppato e perciò stesso come non espresso lo fa apparire. Non può dunque la maniera una, il nome di *Zeus*, nella sua vera ed adeguata purezza essere espressa, poichè non può vincere la reale esistenza che la offusca. Ed è perciò, che quantunque la maniera una, il nome di *Zeus* ordina e governa tuttociò che esiste, ed è in tutto esistente, pure è ciò che vi ha di più distinto dal tutto. Or è questa unità de' contrarî assoluti quella che costituisce il tutto. Si tolga via uno di questi opposti, tutto se n' andrà con esso. Si tolga la via verso il basso (l' essere), sarà così annullata ogni determinazione e perciò stesso tutta la sfera della realtà; ma non sarà meno annullato lo stesso divenire, poichè il divenire non è che l' essere, che si perpetua, o il divenire essere. Si tolga la via verso l' alto e sarà così esaurita la sorgente del contenuto infinito — solo rimarrà la parte della determinazione o il nulla: niun essere potrà esistere, poichè l' essere è soltanto la esistenza del divenire.

25. Ma invece di cotesta separazione impossibile, bisogna dire che ciascuno de' due momenti è già una totalità. Perciò tutto è mediante la coesistenza di questi contrarî, ossia mediante la lotta. La lotta, dice Eraclito, è la generatrice di tutte le cose, ed essa non è estranea nè agli Dei nè agli uomini. La lotta è quest' attiva e creatrice unità de' contrarî, e non è un' unità accidentale o figlia della violenza, mentre i contrarî sono già in sè ed intimamente una cosa sola, onde la lotta è nello stesso tempo la più bella armonia, che tutto congiunge. E la lotta non si compie solo tra l' armonia visibile e la invisibile, come costituenti i due momenti della opposizione; ma essa penetra per fino nell' armonia invisibile, poichè anche questa contiene i due aspetti dell' essere e del non essere, ma li contiene come momenti ideali, come puri momenti del pensiero, i quali passano idealmente l' uno nell' altro; essa in altri termini li contiene, come può contenerli, sotto una forma adequata e armonizzante con la sua nozione.[1] Adun-

[1] Per render più compiuto questo pensiero bisognerebbe aggiungere, che la lotta penetrando nell' armonia invisibile vi penetra sotto una forma diversa non solo, ma altresí v' assume un contenuto (ideale) diverso dal contenuto della lotta tra l' armonia invisibile e la visibile, perchè se la forma cambia non bisogna credere che il contenuto resti identico — tale è la forma e tale è il contenuto — sono due momenti inseparabili, e che si determinano a vicenda. Il contenuto è quale vien fatto dalla forma. Allorchè la forma opera, compie la sua azione in un modo diverso, dire che il contenuto possa rimaner lo stesso, vale non

que il divenire è l' unità di questi momenti, che sono opposti e identici ad un tempo e che sempre a vicenda si compenetrano. Come unità di momenti opposti esso è tendenza a separarli o a differenziarli da sè stesso. Ma in questo differenziarsi de' suoi momenti, che si compenetrano, esso si unisce con sè stesso, poichè la via verso l' alto è medesimamente via verso il basso. Giammai uno di questi momenti non divien libero, e perciò può dirsi, che quello che si separa si unisce sempre con sè stesso.

26. La stessa unità dell' essere e del non essere può venir rappresentata non solo come lotta ed armonia, ma anche come flusso. Il flusso è l' unità dell' essere e del non essere nello spazio: esso è questo punto, che immediatamente non è questo punto; e per tanto esso è similmente negatività esistente. Cio che si è detto della via verso l' alto e della via verso il basso può applicarsi allo spazio. Siccome si dice, che tutto esiste pel cambiamento, così può dirsi che tutto è un flusso e che tutto ha il suo essere solo nel fluire. Non

intendere la natura delle cose, perchè il contenuto non sta di per sè, indipendentemente; ma è quale è foggiato ed è modificato dalla forma. Il contenuto deve operare, e se esso non opera che sotto una data forma, quando questa forma cambia, il contenuto non rimane lo stesso; ma col cambiamento della forma, operando diversamente, vale a dire manifestandosi in modo diverso, si cambia per ciò stesso.

deve però sfuggire, che se il principio eraclitico viene espresso come flusso, il flusso altro non è che l'unità, che riassume la opposizione dell'essere e del non essere, della via verso l'alto e di quella verso il basso.

27. Anche il fuoco è la stessa negatività esistente come il flusso. Esso è quella esistenza che si riduce alla pura negatività attiva, ed è quindi forse la migliore immagine del divenire. Il fuoco è pura unità dell'essere e del non essere, unità che passa continuamente dall'uno nell'altro: ciascuna di queste due opposte determinazioni è all'altra identica e trova nell'altra la sua esistenza. Difatti il fuoco è quella forma della esistenza, che ha il suo essere solo nell'annullamento di ciò ch'è, della materia. Esso è perenne non essere della materia, che appunto perciò è posta come suo contrario, ed esso esiste solo mediante il non essere della stessa. Per modo che esso ha il suo essere solo nel suo contrario e nello annullamento di questo. Ma il fuoco non è perciò stesso semplicemente puro consumare, esso è piuttosto puro consumar sè stesso: esso non è solo negazione, ma è obbiettiva negatività. Col consumare il suo obbietto, con l'annullare il suo opposto è esso stesso annullato; esso ha il suo essere nel suo proprio non essere, anzi il suo essere sta nel divenire continuamente non essere. Il fuoco adunque nella

sfera della natura è la pura dialettica ed il movimento di questi due momenti, l' essere e il non essere, movimento nel quale ciascuno di questi due momenti passa nel suo contrario, nel quale è sempre identico con sè e ritorna in sè stesso. Adunque il fuoco è divenire, movimento, processo nel senso filosofico, poichè esso è una esistenza che ha il suo essere solo nel perenne non essere di sè stesso, e sussiste nel continuo passaggio de' suoi momenti l' uno nell' altro e l' altro nell' uno. Il fuoco, come le altre identiche immagini del divenire, la lotta, il flusso, l' armonia, è il positivo generatore di ogni cosa; e come il tutto si pone fuori del divenire, e reciprocamente, come il divenire, non è che il movimento per raggiungere il tutto o la pienezza dell' esistenza reale. Così il tutto è una trasformazione del fuoco, ed il fuoco, in quanto divenire, è un cambiamento con tutto l' altro, in qualche modo come la cosa col danaro, e di nuovo il danaro con la cosa vien permutato. Difatti la moneta come mezzo di circolazione non può giammai essere consumata. Essa è solo l' espressione de' prodotti, che possono con essa essere contraccambiati, e che, come i moderni economisti dicono, essa rappresenta. Ma come gli rappresenta? I prodotti fatti per esser consumati sono una moltiplicità di cose sensibili determinate e realmente differenti. Tutti questi prodotti sono interamente contenuti nella moneta,

con la quale possono essere barattati; ma non contenuti come tali, non come cose moltiplici e differenti; al contrario fatta astrazione dalle loro differenze sensibili e come annullati nella loro unità ideale, il valore. Che questa unità, il valore o la moneta non sia qualchè di reale, ma solo qualchè d'ideale, apparisce da questo che la moneta, o il valore, come tale non è per sè stessa la realtà del godimento, mentre al godimento si arriva solo nel consumo, e per tanto questa unità astratta è annullata e posta nella determinazione de' varî prodotti. Così tutto il mondo delle esistenze è un fuoco eternamente vivo, ch' era, è e sarà, che si accende e si spegne, e solo questa legge del divenire è il suo artefice. L' accendersi del fuoco non è altro che la via verso l'alto, ed il suo estinguersi, mediante cui vien prodotta la esistenza reale, il separarsi dal divenire nella sua differenza, non è altro che la via verso il basso; e a quella guisa come la via verso il basso e quella verso l' alto sono una sola cosa, alla guisa stessa l' accendersi e lo spegnersi non esistono nella periodica alternativa del tempo, ma in una continua e coesistente unità, e questa unità soltanto costituisce il sussistere del mondo, ch' è eterna quanto questa unità. Ma poichè il fuoco non significa l' elemento sensibile, ma vien solo impiegato come la pura immagine e la realtà del divenire continuo, così può esser sostituito dalle altre ugualmente inadequate ed in parte altrettanto pure rap-

presentazioni del movimento assoluto. Ovvero bisogna distinguere due specie di fuoco: il fuoco sensibile, che certamente è il primo e più puro grado, nel quale il divenire nella sua trasformazione verso il basso prende un corpo, che, benchè fugace, è sempre un corpo; e poi il concetto intelligibile del puro divenire stesso, la cui immagine ed il primo corpo sensibile è quel fuoco visibile, concetto intelligibile che in opposizione al concetto personificato del fuoco reale dev' essere designato come il più alto Iddio e come *Zeus*. L' idea assoluta, il *logos* del divenire è un' origine, non è un prodotto, e da questa potenza intelligibile il primo a derivare è il fuoco. Questo rapporto del divenire assoluto e del divenire relativo è ciò che fa della filosofia di Eraclito una filosofia ideale che innalza il suo assoluto alla idea, e rende il rapporto di questo con la realtà un rapporto ideale. In un certo senso si può dire di questa filosofia, che il suo assoluto trova la sua realizzazione nello insieme delle apparizioni reali; ma bisogna non dimenticare, che questa realizzazione costituisce a un tempo una estrinsecazione, nella quale quell' assoluto non può giammai ritrovar sè stesso, ma sempre viene espresso in un modo inadeguato, anzi opposto alla sua essenza, vale a dire, non come essenza universale, ma come un qualchè di particolare. In questo carattere del principio di Eraclito come universale intelligibile, generatore della realtà e ad essa logicamente pree-

sistente, come universale che penetra la realtà e che non per tanto non è mai da tutta la realtà contenuto nella sua pura unità, in questo carattere, dico, esistono i momenti che costituiscono l'essenza delle idee, che come tali aspettano di essere espresse da Platone. Secondo Platone ed Aristotele il principio supremo di Eraclito è l'opposto dell'essere reale che diviene, esso è ciò che non è divenuto, è ciò che dura, onde questo principio non può essere il fuoco, benchè elementare, perchè il fuoco è un qualchè che deriva. Questo principio supremo nella trasformazione degli elementi starebbe nel rapporto. Non pertanto rappresentandosi il fuoco come non derivato, ma come ideale, lo si può identificare o meglio si può concepirlo come assoluto divenire. Anzi abbiamo un passo conservatoci da Clemente Alessandrino, dove è detto, che il mondo, questo uno, che tra tutto non è stato creato, era, è e sarà un fuoco eternamente vivo. E per fare un raffronto si può dire, che questo fuoco eternamente vivo risponde al primo motore di Aristotele, che Plotino nel suo linguaggio chiama l'*uno razionale*. Di fatti se tutti i corpi sono per Eraclito, come per Plotino, in un flusso continuo, è naturale che solo l'uno sussista.

28. Se nel sistema il divenire penetra ogni e singola esistenza, anche la più immobile all'apparenza, deve dirsi che tutto è ripieno degl'Iddii.

Ma d' altra parte l' esistenze sensibili presentano graduate differenze secondo che in esse il momento dell' essere stabile predomina ovvero la irrequietezza del divenire; e questa graduazione diviene a un tempo la norma per classificare le diverse forme di esistenza. Dal punto di vista di questo pensiero le diverse esistenze del mondo inorganico ed organico non possono apparire come estranee l' una all' altra e come determinazioni sensibili assolutamente diverse. Piuttosto tutte le esistenze, non essendo che la realizzazione corporea del divenire, bisogna perciò riconoscerne dal bel principio la intima identità, non ostante l' apparente differenza. Tutte le forme adunque di esistenza del mondo elementare ed inorganico sono soltanto stadî e gradi diversi che il puro divenire nella sua via verso il basso percorre, e che di nuovo abbandona nel suo annullarsi sulla via verso l' alto. Siccome il fuoco materiale è solo la prima visibile rappresentazione o trasformazione del fuoco puro e ideale, così le altre determinazioni elementari ed inorganiche, come l' acqua, la terra ec. sono soltanto le trasformazioni dello stesso fuoco sulla sua via verso il basso, e similmente il loro ritorno nello stesso rappresenta gli stadî che il divenire percorre nella sua via verso l' alto. È chiaro infatti che Eraclito ha messo a fondamento della sua fisica lo stesso suo gran principio fondamentale metafisico della identità attiva dell' essere e del non es-

sere, e la sua teoria della trasformazione degli elementi, ovvero i tre gradi della sua fisica, vale a dire il fuoco, l' acqua e la terra, non sono che la realizzazione del suo pensiero metafisico. Egli ha sistematicamente applicato il vero concetto filosofico dello sviluppo, che sta in questo che ciascuna cosa diviene ciò che era già in sè. Le tre sfere fisiche, che costituiscono la trasformazione degli elementi, lo ripeto, il fuoco, l' acqua e la terra, corrispondono già in sè ai momenti del concetto logico, all' universale, al particolare e all' individuale. Il fuoco è la rappresentazione fisica del puro divenire, della identità dell' essere e del non essere, dell' universale movimento ideale: l' acqua è un termine medio, che mentre produce la catena delle cose singole e determinate, nel tempo stesso poichè ciascuna determinazione è la negazione delle altre, essa produce la negazione di ciascuna determinazione, e costituisce un ritorno nel processo negativo del fuoco; onde l' acqua o il principio umido è il regno del particolare e del reale, la sfera della vita sensibile: la terra in fine è la sfera dell' essere singolo e individuale o la sfera della morte, in quanto cotesto essere è piuttosto un continuo annullamento nel movimento universale del divenire. Onde è che qui per la prima volta è riconosciuta la identità di tutte le determinazioni sensibili, non, come dagli Eleati, in conseguenza di una semplice astrazione dalla dif-

ferenza, ma positivamente come uno stabile processo, che genera queste differenze sensibili. Le determinazioni sensibili sono quì per la prima volta poste come forme semplicemente diverse, di cui l' una passa assolutamente nell' altra, di un sostrato identico che giace in fondo di ciascuna di esse. Quì per la prima volta e dal punto di vista della speculazione filosofica è inteso il pensiero fisiologico della trasformazione della materia e del suo eterno circolo.

29. Non solo la natura inorganica, ma altresì il corpo organico è compreso in questo continuo processo di trasformazione. Come le acque de' torrenti scorrono ai fiumi, così il corpo vivente non è tale che per questo stabile corso e ricorso, pel continuo ricambiarsi in questo processo di trasformazione che penetra il tutto. Privato di questa mediazione col mondo esterno, esso sarebbe un cadavere, il quale è sottratto al movimento assoluto. Noi viviamo solo in questo rapporto, ch' è un processo permanente, per modo che anche di noi bisogna dire, che siamo e non siamo a un tempo, che ciascun giorno viviamo e moriamo, che siamo sani ed ammalati nel tempo stesso.[1] La intima com-

[1] A quelli che poco sono abituati al metodo dialettico speculativo ed hanno la mente turbata dalle vecchie formole dovrà apparire stranissimo questo linguaggio. Essi diranno, che non si può essere e non essere. Eppure non havvi cosa più naturale, benchè non bisogna dissimulare la grande difficoltà che havvi

penetrazione dell' essere e del non essere nella vita è anche ciò che noi fisiologicamente chiamiamo secrezione e riproduzione. Questo modo di concepire la vita, come identità attiva della contraddizione assoluta, e l' applicazione tentata da Eraclito del suo pensiero alla sfera fisica e fisiologica è stato benanche il punto, pel quale egli ha spiegato una grande influenza sopra d' Ippocrate ed è divenuto il padre filosofico di tutta la scienza medica. Non ostante l' apparente empirismo, Ippocrate si fonda essenzialmente sulla base dell' idea filosofica di Eraclito. Quando Ippocrate ammette un cambiamento di un elemento in un altro, questo principio come pensiero e co-

ad intenderla o farla intendere, quando la mente è preoccupata dall' apparenza o dalle false abitudini. Nondimeno ecco alcune considerazioni, che potranno valere come schiarimento. Primieramente, se è vero dire che noi siamo in quanto individui, è altrettanto vero dire, che noi non siamo in quanto partecipiamo e siamo ad ogni istante assorbiti nella vita universale, nell' essere del tutto; anzi noi siamo individui a questa condizione di non esserlo mai in un senso assoluto, perchè fuori del tutto noi non saremmo. Di fatti è l' universale che si particolarizza, onde il particolare non sta da sè, indipendentemente dall' universale. Noi adunque, mentre siamo individui, siamo al tempo stesso universali, e quindi, mentre siamo, nello stesso tempo non siamo. Similmente noi viviamo e moriamo ciascun giorno, perchè, se da un lato la nostra vita è una negazione della vita universale, dall' altro la vita universale è una negazione della nostra vita individuale; onde, se sotto il primo riguardo la vita universale relativamente alla nostra è una morte, sotto l' altro bisogna dire che la morte è rappresentata piuttosto dalla nostra vita; e quindi noi per quanto viviamo la nostra vita siamo vivi, per quanto poi viviamo la vita universale siamo morti. Ma vi ha di più, ed è che in

m' espressione è preso a prestito dalla filosofia di Eraclito. Quando Ippocrate stabilisce il principio fondamentale, che fino a quando gli elementi opposti sono intimamente mescolati, havvi la sanità, mentre la malattia è la preponderanza dell' uno o dell' altro di questi elementi, questa non è che una conseguenza necessaria del principio Eraclitico, secondo il quale il tutto non altrove trova la sua sussistenza che nell' armonica commistione degli opposti. Quando Platone dice, che secondo Eraclito il contrario sia al contrario il più altamente caro, poichè ciascuna cosa brama una cosa simile, ma non della sua natura, poichè l' asciutto brama l' umido, il freddo il caldo, l' amaro il dolce, l' acuto

quanto individui la morte è in noi compenetrata con la vita, altrimenti non moriremmo. Se dalla vita passiamo alla morte, ciò vuol dire che la morte è con la vita. Che vi sia come possibilità soltanto, e non come attualità, questo non toglie nulla all' argomento, perchè siamo nella sfera assoluta, dove la possibilità è forza, è realtà, ed i rapporti di tempo non hanno valore nè applicazione. Finalmente non meno è fondato sulla natura delle cose il dire, che noi siamo sani ed ammalati nel tempo stesso, perchè di fatti noi non possiamo chiamarci sani se non abbiamo in noi un termine di paragone, ch' è appunto il contrario della sanità o la malattia, mercè cui giudichiamo il nostro stato. Ma mi si dirà, che questo criterio è una pura forma del pensiero senza un essere e senza una realtà. Ebbene, risponderò che anche essendo una forma del pensiero, oltre che esiste in noi, ha sempre un essere, almeno quello del pensiero. Ma non è vero dire che il morbo sia solo una forma, mentre esso è un che di vero e come a dire di reale, che dev' essere in noi, senza che non potremmo ammalare. Dirò anzi, che la sanità non solo è un termine relativo, ma è un cammino che s' indirizza verso il morbo, onde più perfetta e più piena è la sanità, e più prossimo ed immediato è il morbo.

l'ottuso, il vuoto la pienezza, e il pieno la vacuità, e così ogni altra cosa secondo la stessa legge, poichè il contrario è l'alimento del contrario, e l'omogeneo non accetta cosa dall'omogeneo; ebbene, questo che Platone dice, ovvero questa ch'è una filosofia della opposizione è il primo sviluppo filosofico e il primo fondamento dell'Allopatia. [1] E quando Ippocrate stabilisce la legge

[1] Dal punto di vista della filosofia della opposizione a me pare, che non sia l'*Allopatia*, sibbene l'*Omeopatia* quella che l'abbia meglio intesa ed attuata, avendo cosi fatto un passo innanzi nella dialettica ed essendosi meglio accostata al momento speculativo. Di fatti l'Omeopatia parte dal principio, che provocando una reazione organica mercè specifici in un certo senso simili al male, e che aumentando per ciò stesso la forza collettiva fra due principî contrari, vale a dire fra la parte sana e la parte ammalata, o meglio che aumentando la intensità della lotta fra i due contrari, questi più a vicenda si compenetrano e più si avvicinano e fanno risultare l'unità. Vero è che potrebbe dirsi: ogni medicina, anche quelle che hanno la proprietà di riordinare e sedare il tumulto morboso, è sempre un veleno ed un contrario, perchè essa deve interessare la parte ammalata; non di meno gli è certo, che mentre gli Allopatici s'indirizzano direttamente alla *condizione patologica,* sviluppando la reazione organica sulle parti sane, gli Omeopatici invece curano accrescendo il male stesso, perchè sostituiscono, per quanto è possibile, alla malattia naturale una malattia artificiale, anzi la malattia artificiale dev'essere un po' più forte della malattia naturale. Essi, in altre parole, hanno visto che la salute non è ristabilita dal contrario adoperato sulle parti sane, ovvero distruggendo il male; ma che invece la sanità vien fuori dalla malattia stessa mettendo in reciproca reazione i due fattori morbosi, cioè quello naturale che costituisce la malattia, e l'altro artificiale che costituisce il rimedio: dalla opposizione e dalla lotta di questi due motori viene fuora la sanità che intrinsecamente non è che l'opposto ed il contrario della malattia.

ormai proverbiale, che l' opposto è la guarigione dell' opposto, è chiaro che questa legge appartiene alla filosofia di Eraclito. La favola che, quando Eraclito fu colpito dalla idropisia dimandasse i medici se potessero cambiare l' inondazione in siccità, e che avendolo quei negato, ei dichiarasse guarirebbe secondo la sua sapienza, la quale aveva riconosciuto le vie della natura e sapeva come Dio sana il mondo ed in esso cambia l' inondazione in siccità, l' umido in asciutto, il freddo in caldo; per lo che, insudiciato di fango, fossesi posto al sole per farne svaporare l' acqua; questa favola dico, contiene un ricordo storico intorno alla cognizione di Eraclito, vale a dire, che secondo lui lo stesso processo di trasformazione, come nel tutto, aveva luogo benanche ne' corpi viventi. Questa favola inoltre presenta questo interesse e questa verità morale di fare apparire Eraclito come il primo medico veramente scienziato, come colui cioè, che fonda anche la *terapeutica* sulla sua cognizione teorica di ciò che ha riconosciuto come processo di tutta la vita e della natura stessa.

30. Se il divenire o più determinatamente l' unità della opposizione dell' essere e del non essere, senza eccezione penetra il tutto, ed è nella differenza delle esistenze l' elemento ch' è loro comune, esso può anche essere espresso come *l' universale,* come la divina legge della ragione,

la quale sola tutto regola e governa. L' universale per la filosofia eraclitica è una forma propria a designare il suo assoluto, perchè il fuoco, la lotta ec. rappresentano la stessa unità degli opposti, la stessa negatività esistente. L' universale è la sostanza rapporto alle cose singole, le quali sono da quella generate e trovano in essa il loro positivo sussistere. Eppure immediatamente l' universale è l' annullamento del sensibile e del particolare. Questa sostanza universale che penetra tutto il mondo esterno e lo costituisce, potrebb' esser designata come *ciò che circonda,* se non si dimentica, che *ciò che circonda* è tanto meno una regione estrinseca, distinta e particolare per quanto non è una pluralità o una universalità di esistenze sensibili immobili, ma esso è soltanto il loro assoluto cambiamento, il processo permanente del movimento universale. L' universale, come negatività esistente, come la forza negativa dell' arbitrio del particolare, che vuol conservarsi e perseverare, è identico al concetto del *Destino* e della necessità predestinata. La necessità non è altro che l' immediato congiungimento dell' essere e della negazione. Onde come il *Logos* che penetra il tutto, può la necessità essere espressa come il principio che assolutamente forma, che governa ogni essere, come il principio che penetra e che domina, come il principio che pone ed annulla l' essere. Questa forza negativa della necessità che cade sul parti-

colare è la giustizia che lo afferra, poichè esso vuole essere una esistenza perseverante, e lo tira nel processo della vita divina. La necessità è perciò essenzialmente *misura*, ed al suo seguito conduce le divinità negative, le Erinnie, le quali pongono limiti al capriccio del particolare. L' annullamento poi della esistenza è la *giustizia di Dio*, poichè essa immediatamente si congiunge con l' esistenza e col suo proprio contenuto e n' è la negazione. E poichè l' uscita della determinazione è immediatamente anche il suo ritorno nella negatività universale, mentre il sussistere della esistenza è senza appoggio e sta tutto nel divenire e nell' annullarsi perciò stesso, così può dirsi che la posizione della determinabilità, la formazione reale è soltanto un giuoco di Dio. Qui si scorge di nuovo come la grandezza, l' universale, il *logos* che penetra il tutto, e gli altri nomi, sotto i quali Eraclito esprime il suo assoluto, non pure esprimono il suo pensiero fondamentale secondo figure e forme identiche, ma altresì essi sono identici con ciò che più innanzi era chiamato fuoco, flusso, lotta, armonia, via verso l' alto e via verso il basso. In tutti questi nomi vive solo la nozione una, la unità dell' essere e della negazione, la identità dell' essere e del non essere, che esiste in sè, e si compie come processo continuo.

31. Da questo punto di vista la sostanza del-

l' anima non può essere altro che il puro divenire, che ha preso un corpo e batte la via verso il basso. La sostanza dell' anima è identica alla sostanza della natura, a quell' universale ch' è soltanto processo assoluto. Perciò noi dobbiamo trovare l' anima in un grado simile a quello del fuoco. Inoltre può dirsi che l' anima è l' universale stesso, che si è estrinsecato, che ha preso un corpo, e che si è messo sulla via verso il basso. Il corpo è quindi la tomba dell' anima, onde dicesi che gli uomini vivono la morte degli Dei, e viceversa, vale a dire, che nella nascita dell' uomo havvi la morte dell' Iddio, siccome nella morte dell' uno havvi il rinascere dell' altro; dimodochè, ponendo l' anima in luogo di Dio, può dirsi che la vita degli uomini sia la morte, la tomba dell' anima (del puro divenire), e la morte dell' uomo il risorgere a nuova vita dell' anima. E poichè l' anima ha lo stesso significato del fuoco, vale a dire di essere immagine ed il primo involucro più puro del divenire, così non deve sorprenderci, se l' anima nella dottrina degli stadî di trasformazione, sulla via cioè verso il basso, la incontriamo sostituita al fuoco, e se troviamo de' frammenti ne' quali è detto, che il divenire dell' acqua è la morte dell' anima a quella guisa stessa come in altri luoghi è detto del fuoco. Filone riferisce che secondo Eraclito là dove la terra è secca, colà havvi l' anima più saggia e migliore; ciò che mostra come Eraclito avesse applicato il suo pen-

siero anche tenendo conto delle condizioni fisiche e climatologiche. Filone Armenico dice: « *Quam ob rem etiam Heraclitus non gratis atque inconsulto dixit: in terra sicca, animus est sapiens ac virtutis amans.* » È chiaro che quest' applicazione di Eraclito è una conseguenza del suo concetto ideale del fuoco. Difatti l' anima è l' annullamento del corpo e di ogni cosa sensibile nella sua unità, siccome il fuoco o il caldo è lo stesso principio nel mondo degli elementi: or dove l' anima è più secca, vale a dir più ardente e per ciò stesso più attiva, quell' annullamento sarà più compiuto e più intero. Inoltre Eraclito pensa anche un' anima universale, un' anima del mondo, secondo la espressione degli Stoici, e questa è, come il fuoco, un nome e un simbolo del suo principio uno, vivente, del suo assoluto, del suo universale, del suo Dio, vale a dire del puro movimento. [1]

[1] È così che Hegel chiude nella *Filosofia della Natura* (Vol. 2. § 336) il passaggio dal processo chimico all'organismo con queste parole: « Nella sfera dell' essere organico noi abbiamo il tempo obbiettivato, un fuoco che non si spegne, il fuoco della vita. E questo die' ragione ad Eraclito di dire che l'anima è fuoco e che le anime secche sono le migliori ». Ed il Vera aggiunge: « Così la vita è il fuoco che, consumando i corpi, si materializza in essi (nella esistenza, *Daseyn*, cioè a dire in tal corpo particolare), ma che nello stesso tempo fonde tutti i corpi nella unità della sua natura (il fuoco purificato da ogni materialità). Di più la vita è un fuoco che non si spegne (*unvergänglicher Feuer*), un fuoco, che non si arresta e non si spegne in un prodotto neutro, come l' acido e l' alcali nel processo chimico, ma inces-

32. La teorica della cognizione debbe corrispondere al punto fondamentale di questo pensiero ed essere rigorosamente obbiettiva. Se ogni cosa obbiettiva è soltanto la esistenza della nozione una della identità dell' essere e del non essere, se questa nozione soltanto è la maniera una e comune al tutto, la legge razionale che tutto governa, anche il sapere reale non in altro consisterà, che nel riconoscere in sè questo *logos*, che domina tutto l' essere, ossia esso consisterà nella cognizione che tutto è ad un tempo essere e non essere, tutto è processo per sempre realizzare questa identità che esiste in sè, vale a dire che esiste potenzialmente, e consisterà altresì nella dimostrazione di questa legge in tutte le sfere dell' esistenza. Questa cognizione è possibile, poichè noi stessi già in noi siamo ragionevoli, vale a dire siamo prodotto ed esistenza di questa legge che governa il mondo. La nostra anima non è in sè che una parte di questo universale intelligibile, del puro divenire, ma che appunto per l' involucro, di cui si è circondato, è divenuto a sè stesso estrinseco.

santemente ricomincia il suo processo, o se vuolsi incessantemente si spegne e si accende. Per ciò stesso la vita è anche il tempo, perchè essa è la continuità del tempo, ma è il tempo obbiettivato; il tempo, che non è più il tempo puro, nella sua forma astratta e virtuale, ma il tempo ch' è penetrato nella natura, che scorre nella sfera celeste, nella luce, nell'aria ec. e che qui è il tempo fuoco (*pyrocronos*), il tempo che brucia e consuma nella unità e nella continuità della vita. »

33. Ora si tratta del passaggio dall' essere alla cognizione. Nel sonno noi siamo incapaci di qualunque cognizione, poichè nel sonno siamo grandemente separati dal nesso che ne congiunge al processo dell' universale, nesso, che in questo stato è solo mantenuto da una funzione di respirazione e di espirazione, mentre nella veglia è continuamente procurato e trattenuto mediante tutto il nostro corpo. Perciò noi, dormendo, diveniamo irragionevoli e riacquistiamo la ragione risvegliandoci; simili al carbone, che discostato dal fuoco si va a poco a poco spegnendo, e riavvicinatovi diviene di nuovo rovente. Ma anche nella veglia noi sottostiamo allo errore assoluto se ci separiamo dall' universale, da quell' assoluto movimento che produce ogni esistenza. Cotesta separazione dall' universale ha luogo soprattutto nelle semplici osservazioni sensibili. I sensi, che costituiscono in noi il lato della nostra singolarità, del nostro essere determinato, corporale, stabile ed individuale, ci separano per ciò stesso dall' altro e ci mostrano le cose sotto una determinazione ch' è immobile, che ad esse non conviene, non risponde cioè alla loro natura.

34. Il *Logos,* la legge del mondo è comune a tutte le esistenze. La cognizione reale obbiettiva sta sola nello intendimento di questa legge. E poichè questa è la legge dell' essere, così essa è an-

che la legge del conoscere. Ogni conoscere adunque che non ha afferrato questa identità della opposizione, che considera le cose come identiche con sè stesse ed escludenti l'altro, il diverso, costituisce un pensiero subbiettivo scisso dall'universale, che non contiene nessuna verità, perchè con e per esso noi ci isoliamo immedesimandoci nella nostra individualità. Come ciò ch'è comune a tutte le esistenze è appunto quella legge del processo e della identità dell'essere e del non essere, legge ch'è la razionalità reale del mondo, così la ragione universale, contrariamente a quella ragione che ciascun uomo ha di proprio, è la ragione che partecipa, che ha compreso quella legge di processo. La vera ragione è per Eraclito la coscienza di quella razionalità diffusa nell'universo. Ebbene, se la legge dell'identità degli opposti è la legge obbiettiva universale, cui ogni esistenza è sottoposta, egli avrebbe potuto, combattendo la opinione volgare, la quale concepisce i contrarî come assolutamente escludentisi e non può afferrare la loro unità (opinione che nella filosofia egheliana vien precisamente designata sotto il nome di intelletto o d'intendimento), avrebbe potuto, dico, chiamar quella ragione propria, *individuale*, *o subbiettiva* in opposizione di quella ragione speculativa esistente in tutto l'ordinamento dell'universo. Invece egli diè a quella prima ragione il semplice nome di *pensare*. E questo *pensare* egli

potè molto caratteristicamente assimilarlo ad una malattia e rappresentarselo come una epilessia dello spirito. Infatti in tutto questo sistema dello intendimento non vi ha che un solo e stesso momento, e questo momento uno è quello che nella sfera del sensibile deve apparire come arroganza ed arbitrio, nella sfera organica come malattia, nella sfera della cognizione come *pensare*, come ragione subbiettiva, propria, e per ciò stesso come menzogna.

35. Niuna contraddizione vi fu, e fu piuttosto una essenziale necessità pel pensiero della filosofia eraclitica, nel dire da una parte, che a tutti gli uomini è comune l'essere ragionevoli, e dall'altra che, mentre quel *Logos* governa, gli uomini diventano irragionevoli, che essi sembrano imperiti di ciò ch'è divenuto secondo questo *Logos,* abbenchè lo sentano nelle parole e nelle opere; e che, vivendo, rimane loro occulto ciò ch'essi, sia vegliando, sia nel sonno operano, quasi avessero una ragione propria. La cognizione reale e la vera ragione non era e non poteva per Eraclito essere altro che la esplicazione della *maniera una,* la quale penetra formando il tutto, e forma il tutto penetrandolo; onde per quanto noi concordiamo con essa, parliamo il vero, altrimenti diciamo il falso. È perciò che noi dobbiamo fermamente attenerci a questo universale come la città alla legge. Era-

clito, come or ora diremo, era un idealista obbiettivo, poichè il suo universale e il suo vero non era una pluralità o un aggregato di manifestazioni empiriche, ma quell' una ed assoluta legge razionale che penetrava e componeva il tutto. In conseguenza dello stesso idealismo obbiettivo la sua cognizione sta nella cognizione della *maniera una* e non delle cose singole, di quella legge una, ideale e ontologica, che si espande nel mondo, e dalla quale derivano le peculiari manifestazioni. Ma il contenuto di questo universale, col quale noi dobbiamo concordarci per conoscere è lo stesso divenire, il movimento incessante. Per lo che Eraclito dovette trarre una conseguenza ulteriore; e se la nostra nuova fisiologia insegna il pensiero essere solo un movimento della materia, questo stesso aveva di già insegnato la filosofia eraclitica senza mediazione fisiologica: ciò ch'è mosso viene riconosciuto solo mediante ciò che si trova in movimento. Pensare era per lui movimento, come l' essere era anche movimento — tutti e due una sola e medesima sostanza. Come per Eraclito il mondo non sussisteva che nell' assoluto cambiamento, così anche la sorgente del pensare esisteva nella mediazione con questa universale mutazione di ogni obbiettività. Ed in questo senso egli insegnò come un qualchè di grande e di sacro, che egli aveva cercato sè stesso come una cosa ch'era, e che non prima si riconobbe come ciò che al

tempo stesso non era, come lo stesso assoluto movimento, che ogni cognizione gli si era dischiusa ed era diventato più savio degli altri. Se l'anima è lo stesso processo dialettico che fa le cose, essa è quello stesso puro passaggio nel contrario, quella identità dell'essere e del non essere, la quale costituisce il *Logos*, che penetra il mondo. Di qui è chiarita la intelligenza di questo insegnamento di Eraclito. L'anima in una parola è in sè stessa quello stesso processo dialettico che compone il mondo obbiettivo, in guisa che essa è già in sè stessa ogni ragione ed ogni cognizione.

36. La stretta identità del razionale e dell'universale, la quale, come si è veduto, è immanente al pensiero eraclitico, ed in questa filosofia improntò il suo carattere obbiettivo, doveva naturalmente produrre con sè le sue conseguenze nella sfera delle intuizioni morali, e così generare un'etica filosofica e sistematica. Se quell'universale speculativo penetrava in tutto il regno della natura e ne' singoli uomini, e solo in esso trovavasi ciò ch'è razionale, per natural conseguenza dovea essere il principio determinante rispetto ai reciproci rapporti degli uomini. L'immedesimarsi ed il fermarsi in sè del singolo, che ad Eraclito apparì come una separazione dalla vita divina, come una falsa apparenza, come una menzogna ed una malattia nella sfera naturale, doveva nel campo morale

apparirgli come una pazza superbia ed arroganza, la quale, più che un incendio, è da estinguersi. E nel campo della vita individuale doveva apparirgli come principio del piacere sensibile, che egli, come ogni cosa sensibile, con gran veemenza combatte. Di fatti il piacere sensibile strappa l' anima dal suo puro divenire, e dal suo nesso con l' universale, ed insinua la gioia nel corpo che pur non è se non morte. Ciò che dall' animale ne distingue, ossia l' anima, è per lui puro divenire, continuo annullamento e trionfo sull' essere sensibile, sulla determinazione e sulla individualità.

Dall' altro lato questa filosofia doveva riconoscere e riguardare tutti i prodotti e tutte le esistenze dell' universale come veramente razionali. Di qui l' alta considerazione in che Eraclito tiene la legge. Necessariamente per lui la legge non doveva esser considerata quale un prodotto della volontà di parecchi o di tutti gli uomini, in quanto individui, come il pensiero del tutto empirico, ma quale un' emanazione di quell' universale obbiettivo, che penetra il mondo. Come nella filosofia egheliana le leggi vanno intese come la realizzazione della volontà universale, senza che in questa determinazione si abbia il minimo riguardo alle formali volontà de' subbietti e al loro numero, così l' universale di Eraclito è altrettanto lontano dalla categoria di un intiero empirico. L' universale eraclitico è qualche cosa che non può essere esteriormente numerato, e

per tanto è estraneo al pensiero, alla volontà e al punto di vista di tutti gl' individui. Il suo universale non è il risultato dell' armonia di tutti, ma l' uno universale in e per sè, la vera obbiettività dell' essere, la sua nozione speculativa. È perciò che s' incontra tanto spesso designato da lui l' universale e l' assoluto col nome dell' *Uno,* siccome quello ch' è diverso dalla categoria della pluralità empirica. Una è la maniera, uno il nome di *Zeus*, uno ciò che sempre si estrinseca, e così anche le leggi sono da lui comprese come ciò ch' è a tutti comune, non come il prodotto della volontà della moltitudine, ma solo come alimentate da un qualchè di divino, che anche le leggi penetra, come penetra il tutto ed ogni altra cosa. E come la filosofia egheliana chiama la legge una espressione dello spirito universale e sostanziale senza pensare la empirica maggioranza delle singole volontà, così Eraclito nel suo linguaggio energico dice: « Tutte le leggi umane sono generate da un qualchè di divino, che tutto domina e a tutto basta. »

37. Ma dalla identità dell' universale col razionale Eraclito ha tratto un' altra conseguenza, la quale mette in rilievo un aspetto della sua filosofia sfuggito sin quì: noi pensiamo, che questa potrebbe chiamarsi la sua filosofia del linguaggio. Il linguaggio è un prodotto dello spirito univer-

sale e sostanziale. Esso inoltre contiene la stessa unità speculativa della opposizione assoluta che per Eraclito era l' assoluto. Tutte le designazioni delle cose contenute nel linguaggio, anche delle più individuali e sensibili, conducono ad una esistenza universale e non mai ad una esistenza realmente individua, la quale col linguaggio e nel linguaggio viene piuttosto continuamente annullata e negata. I nomi degli obbietti, mentre gl' indicano come tali, sono non per tanto come tali dal vocabolo e nel vocabolo annullati, e posti come generali. La stessa parola « *Io* » (come Hegel stesso ha osservato), mediante cui il singolo come tale, la persona affatto individuale di colui che parla, viene designata, è già immediatamente *io* annullato, è *io* universale, un *io* che a tutti gl' *io* si conviene. Egli non è possibile, che la lingua discenda nella sfera di ciò ch'è realmente singolo, e per essa mantenere una cosa ne' limiti di questa particolare esistenza. Immediatamente le cose nello stesso essere espresse sono tratte fuori dalla loro individualità, come mediante una forza negativa, e poste come categorie e specie, e quindi fatte come universali. Nelle denominazioni adunque hanno le cose il loro essere e il loro non essere, la loro posizione e la loro negazione. Questa natura della lingua è quella che spinge Eraclito fino alla coscienza e gli permette di stabilire questo assioma: « Da' nomi si passa sulla via della cognizione delle cose. » Era-

clito quindi è il primo che raggiugne un punto di vista veramente filosofico, dal quale la parola, il linguaggio non è considerato come un accidente, e non rappresenta de' segni scelti dietro una convenzione arbitraria; ma in vece i nomi manifestano la necessaria ed intima essenza delle cose. Partendo da questa intuizione principale Eraclito riteneva il nome di una cosa come identico con la nozione e la essenza di essa. Egli quindi si adoperò mercè le etimologie a dimostrare e provare l' essenza delle cose. Applicando anche più rigorosamente la sua idea dell' identità della opposizione con sè stessa a questa sfera, egli si adoperò altresì, mercè tali etimologie, a dimostrare come ne' nomi stessi le cose fossero poste come identiche col loro contrario assoluto.

38. Il carattere di questa che si può chiamare filosofia del divenire, di cui abbiamo presentato un rapido schizzo, è rigorosamente obbiettivo. Essa è la prima filosofia sistematica, poichè essa muove da un pensiero veramente speculativo, che trova la sua applicazione tanto nella sfera dello spirito che nella fisica. Eraclito non è un fisico astratto. Il suo concetto, l' unità dell' opposizione, è il fondamento della natura come dello Stato. Ma è più nella fisica che egli ha applicato questo concetto. Il sensibile nome di Dio è quello che nomina la pura unità attiva dell' essere e del non essere, il puro divenire. Egli

introduce varî nomi d' Iddii, i quali sono da lui impiegati corrispondentemente alle ideali differenze ed ai momenti del suo pensiero. La sua filosofia della natura è insiememente una descrizione della vita divina; posciachè per lui la nozione speculativa è Dio. Perciò alcuni pretendono, che la sua opera sia divisa nella fisica, nell' etica e nella teologia. È assurdo accettare questo ordinamento e questa divisione logica, mentre è chiaro, che Eraclito non intese la differenza di queste sfere. Pur non di meno egli è da mettersi nel novero de' filosofi fisici non perchè si fosse adoperato all' applicazione del suo principio a ciò che ha rapporto con la natura, sibbene perchè egli concepisce la nozione come obbiettivamente esistente. Egli non ha raggiunto la nozione dello spirito subbiettivo, esistente per sè. È un difetto essenziale, che anche lo spirito subbiettivo non sia per lui altro se non la esistenza della natura, il divenire che esiste, il divenire che ha preso un corpo. Egli intese anche lo spirito come essere obbiettivo, il quale ha ugualmente la sua essenza nella compenetrazione reciproca dell' essere e del non essere. La dialettica sofistica dell' *io* subbiettivo supplisce ciò che manca ad Eraclito. Per questo il subbiettivo non ha nessuna verità. In Eraclito non ancora esiste quest' opposto e non per tanto esso ne costituisce l' immediato punto di transizione. Per Eraclito l' essere e la determinazione ha perduto ogni consistenza e verità,

ha perduto ogni carattere permanente, poichè l'obbiettivo per la filosofia eraclitica è questa opposizione, questa contraddizione costituita in sè stessa. Ordinariamente la data della dialettica si fa cominciare dagli Eleati. Questo è giusto; ma beninteso nell'essere havvi soltanto l'attività subbiettiva dell'intendimento, che rimane estrinseca all'obbietto. La dialettica obbiettiva per ciò comincia solo ad esistere con Eraclito, poichè, secondo lui, l'obbietto stesso è in sè questo processo della opposizione. La opposizione dialettica è qui esistente obbiettivamente, è divenuta la essenza, che tutto costituisce, e quindi dev' essere ricavata dall'obbietto.

Noi abbiamo detto più sopra, che il flusso del divenire, questa pura dialettica non è giammai vinta, e che il divenire non perviene giammai all'essere. Di quì discende una conseguenza importante del pensiero eraclitico: in questo perenne divenire ogni determinazione è annullata. E di qui pure il giudizio di Aristotele, che il tutto non sia l'*uno*, ma il *nulla*. Questo giudizio è una vera conseguenza in sè del pensiero di Eraclito, che questi però non aveva tratta. La trassero in vece i suoi discepoli e con ciò facilitarono il passaggio alla sofistica. Così essi uscirono dal vero pensiero di Eraclito, ed arrivarono a risultamenti, che sono ai suoi assolutamente opposti. Il punto fondamentale è questo che il pensiero era-

clitico contiene in sè stesso quella opposizione: ogni essere è piuttosto un continuo non essere, un perenne annullamento della determinazione. Così il sapere obbiettivo Eraclitico si cambia nel *questo* immediato e sensibile, mentre Eraclito aveva avversato ogni osservazione sensibile.

Ma la obbiettività di questa filosofia è una obbiettività formale. I discepoli di Eraclito ci dicono quale fosse il contenuto di questo *Logos*. Il contenuto del *Logos* obbiettivo è innanzi tutto l'annullamento di ogni cosa stabile, di ogni obbiettivo determinato, esso è la negatività assoluta. Donde il giudizio di Aristotele, che, secondo questo *Logos*, nessun sapere e niuna indagine scientifica sono possibili, perchè esiste solo il flusso, cioè il nulla della determinazione, e perchè se nulla è, nulla può esser detto. Troviamo perciò anche in Platone, come in Aristotele, messo Eraclito con Protagora ed altri, non ostante il carattere rigorosamente dommatico ed obbiettivo, che la sua dottrina nella propria sfera conserva. Eraclito è stato il padre della sofistica. Secondo Aristotele se l'essere e il non essere sono identici, allora non vi ha propriamente nessun movimento, ma solo una pura quiete. Se l'essere ha già in sè il non essere, e viceversa, non vi può essere alcuno effettivo cambiamento dell' essere, poichè esso ricambiandosi col non essere, non arriva a null' altro se non a ciò, cui già prima era identico, e per tanto

non rimane che identico con sè stesso. Questa conseguenza dialettica, quantunque non cavata da Eraclito è tanto importante che tutto il progresso segnato nella storia della filosofia dalla filosofia atomistica sulla filosofia eraclitica consiste appunto in questo, nell' aver tratto e positivamente posto una tale conseguenza. La negatività assoluta e attiva di Eraclito intesa come ciò che non si cangia in un'altra cosa, ma che rimane identica con sè stessa, è il vuoto; come attività in questo vuoto essa è il riferirsi a sè, l'essere per sè, e questo è il pensiero dell'atomo. Il progresso obbiettivo adunque consiste nell' aver appunto completato questa conseguenza ideale. Questo è il legame ideale della dottrina eraclitica con gli Eleati e gli Atomisti. Finalmente anche gli Scettici dovevano trovare conveniente col loro pensiero quello annullamento di ogni determinazione, ch'è una conseguenza del pensiero eraclitico. Il loro scopo è appunto quello di annullare ogni determinazione. [1]

[1] Di fatti Eraclito dopo aver detto « noi siamo e non siamo, » e, secondo Aristotile, l'essere e il non essere sono la cosa stessa, tutto è e non è, e quindi tutto è vero e tutto è falso, non poteva gettare semi più espliciti e più compiuti prima per la sofistica e poi per lo scetticismo. E non bisogna credere, che lo scetticismo sia una posizione affatto accidentale e negativa: al contrario esso è un momento essenziale del pensiero e della scienza, ed ha la sua origine profonda nella natura stessa del pensiero. Dal momento che il pensiero si tien fuori del sistema e si arresta ondeggiante innanzi ai contrari, senza saperli unire e sistematizzare, il pensiero versa in uno stato di scetticismo. Onde si vede, che come momento, che il pensiero deve traver-

39. Adunque se si vuole afferrare la differenza e l' unità del pensiero eraclitico bisogna dire, che se per gli Eleati il non essere non è, e solo l' uno o l' essere è; se per Eraclito il cui principio è la identità e la totalità dell'essere e del nulla, che si compiono come processo continuo, ambedue sono, ovvero tutto è, l' essere come il non essere; per la sofistica eraclitica poi per la necessaria conseguenza del pensiero, se ogni esistenza è esistenza del nulla, il nulla ha ingoiato l' essere, ed è quello che solo è rimasto. Così Sesto Empirico ci dice che, mentre ad alcuni il miele sembra dolce, ad altri amaro, mentre Democrito non lo tiene nè per dolce nè per amaro, Eraclito in vece lo reputa amaro e dolce, poichè nel fatto, secondo lui, tutti e due i momenti della opposizione hanno esistenza, ed in vece da' sofisti e dagli scettici questa esistenza viene designata come ciò ch' è in sè annullata e sparita.

sare, lo scetticismo è necessario. Ma beninteso lo scetticismo non è più che un momento, che vuole essere dalla scienza e dal pensiero superato. Lo scetticismo come mèta e scopo definitivo del pensiero, come scienza assoluta, è l' opposto della scienza, anzi è la negazione della scienza. Aggiungerò, che lo scetticismo non è solo un momento della scienza, non è solo un momento dell' essere e delle cose, ma esso è la condizione del progresso della scienza come di ogni progresso in generale. Il momento scettico è necessario nella storia delle nazioni come in quella del pensiero; anzi è necessario nella storia delle nazioni, perchè è necessario in quella del pensiero.

§ IV.

ERACLITO SECONDO HEGEL.

1. Il principio logico. — 2. La filosofia della natura. — 3. Rapporto del principio con la coscienza.

Se lasciamo da parte i Jonî, che non ancora concepivano l' assoluto come pensiero ed i Pitagorici, troviamo l' essere puro degli Eleati e la dialettica, la quale annulla ogni rapporto finito: il pensare è per gli Eleati il processo de' fenomeni, il mondo è in sè stesso il fenomeno, e solo l' essere puro è ciò che havvi di più vero. Adunque la dialettica di Zenone afferra le determinazioni che sono nel contenuto istesso; ma essa può ancora esser chiamata dialettica subbiettiva, in quanto cade nell' individuo che considera, e l' *uno* senza questo movimento della dialettica è l' *uno* astratto. Che se la dialettica è nel soggetto, come movimento, allora essa deve divenire obbiettiva: ecco un progresso. Aristotele rimprovera Talete di aver annullato il movimento, mentre il cambiamento non può essere inteso fuori dell' essere: similmente egli si accorge, che ne' numeri Pitagorici e nelle idee Platoniche, come sostanze delle cose, manca l' attività; ebbene, Eraclito concepisce l' assoluto stesso come questo movimento della dialettica. Così la dialettica è triplice — *a*) dialettica

estrinseca, che non esamina il fondo stesso delle cose — *b*) dialettica immanente dell' obbietto, che cade nel subbietto che considera — *c*) obbiettività di Eraclito, il quale concepisce la dialettica stessa come principio. Il progresso necessario, che Eraclito ha segnato, consiste in questo di essere andato dall'essere, come primo pensiero immediato, alla determinazione del divenire, come secondo pensiero: questo è il primo concreto, l' assoluto siccome unità in sè degli opposti. Primieramente adunque bisogna afferrare in Eraclito l' idea filosofica nella sua forma speculativa. Il ragionamento di Parmenide e di Zenone è intendimento astratto. Non vi ha legge di Eraclito che io non abbia accettato nella mia logica.

L' unica opera che Eraclito compose, il cui titolo secondo Diogene Laerzio (cap. IX, 12 e 6) alcuni dicono che fosse « *Le Muse,* » altri in vece « *Sulla natura,* » lo depositò nel tempio di Diana di Efeso. Sembra che tale libro fosse esistito ne' più tardi tempi: i frammenti che ne pervennero sono raccolti nel Poema filosofico di Stefano (pag. 129); Schleiermacher gli ha pure raccolti e ordinati in un modo proprio. Kreuzer ne aveva promesso una raccolta anche più compiuta. Simili raccolte sono, come al solito, troppo diffuse. Esse contengono una somma di erudizione; ma si può piuttosto scriverle, anzichè farle perchè si leggano. Eraclito è tenuto come oscuro e per tanto è celebre, anzi

questo gli meritò il soprannome di *tenebroso*. Cicerone (*De Nat. Deor. I, 26; III, 14; De finib. II, 5.*) a torto pensa ch'Eraclito fosse stato oscuro a bello studio. Cotesta premeditazione sarebbe troppo ingenua; ma essa è piuttosto la ingenuità di Cicerone applicata ad Eraclito. La oscurità di Eraclito è la conseguenza di una sintassi poco accurata e di un linguaggio incompiuto, e questo è anche il pensiero di Aristotele (*Rhet.* III, 5.) che la fa derivare dalla mancanza d'interpunzione. « Non si sà, egli dice, se una parola appartenga a ciò che precede o a ciò che segue. » Demetrio è dello stesso modo di vedere (*De elocut.* § *192, pag. 78. edit. Schneider*). Socrate presso Diogene (II, 22; IX, 11-12.) dice di questo libro « essere eccellente ciò che egli ne aveva compreso, e credeva fosse eccellente altrettanto quello che non ne aveva compreso; esso è un fiume che richiede un nuotatore più esperto di lui per poterlo valicare. » Ma la oscurità di questa filosofia sta sopratutto in questo ch'essa esprime un pensiero profondo, speculativo: la nozione, l'idea ripugna allo intendimento e non può essere da esso afferrata, mentre facilmente intende l'ente matematico.

Platone ha studiato con impegno la filosofia di Eraclito e nelle sue opere ne troviamo riportata buona parte. Egli ne ha cavato la sua prima coltura filosofica, per modo che Eraclito può esser considerato come maestro di Platone. Anche Ippo-

crate segue la filosofia eraclitica. Ciò che ci è stato trasmesso di questa filosofia sembra in sulle prime molto contraddittorio, ma essa vuol essere esaminata dal punto di vista della nozione, ed allora noi vediamo apparire Eraclito come uomo dotato di un pensiero profondo. Zenone comincia ad annullare i predicati opposti, e mostra la opposizione del movimento come una posizione del limite ed un annullamento del limite. Ma Zenone ha espresso l'infinito a causa della sua opposizione solo dal suo lato negativo, come ciò che non ha realtà. In Eraclito noi troviamo il compimento della coscienza preesistente, il perfezionamento dell'idea come totalità, ciò che costituisce il cominciamento della filosofia, poichè egli esprime l'essenza dell'idea, il concetto dell'infinito, ch'è in sè e per sè, come ciò che esso è e può essere, vale a dire come l'unità degli opposti. Da Eraclito è intesa per la prima volta l'idea immanente che in tutti i filosofi insino ad oggi è la stessa, siccome è stata la idea di Platone e di Aristotele.

1. Per quanto riguarda il principio universale, questo acuto spirito, secondo Aristotele (*Metaph.* IV. 3 et 7) ha il primo pronunziato le profonde parole. — « Essere e non essere è una cosa stessa; tutto è e insiememente non è. » — Il vero è soltanto come unità degli opposti, e primieramente come pura opposizione dell'essere e del non es-

sere. Presso gli Eleati abbiamo l' intendimento astratto, secondo il quale solo l' essere è il vero. Secondo Eraclito l' assoluto è l' unità dell' essere e del non essere. Se noi traducessimo questa legge così: l' essere è e non è a un tempo, questo non potrebbe avere un gran significato, e conterrebbe soltanto un annientamento ed una privazione universale di pensiero. Ma noi abbiamo un' altra espressione che meglio rivela il senso del principio: Eraclito dice: « Tutto fluisce, nulla sussiste e rimane lo stesso. » E Platone (*Cratilo*, pag. 402) dice, che egli assomiglia le cose alla corrente di un fiume, che non può due volte scorrere nello stesso alveo — essa scorre, e si tocca un' acqua sempre diversa. I suoi seguaci, secondo Aristotele, (*Met.*, IV, 5.) dissero perfino che non potesse scorrere nemmeno una volta sola, avvegnachè immediatamente cambia « ciò ch' è, nello stesso tempo non è. » Aristotele inoltre (*De coelo*, III, 1.) dice, che secondo Eraclito solo l' uno è ciò che resta; da questo ogni altra cosa viene trasformata; fuori di questo uno nulla persiste.

La più vicina determinazione per questo principio universale è il divenire, la verità dell' essere: poichè tutto è e non è, Eraclito ha detto — il tutto è il divenire. — Del divenire è proprio non pure la derivazione, ma altresì il passaggio; e le due cose non sono indipedenti e per sè, ma identiche. È un gran pensiero quello del passaggio dell' es-

sere al divenire, benchè non sia ancora che un pensiero astratto, perchè è l'unità priva di determinazioni contrarie. Esse in questo rapporto sono attive, e per tanto racchiudono in sè il principio dell'attività; onde la mancanza del movimento, che Aristotele ha mostrato nelle antecedenti filosofie, è supplita, e il moto è ora divenuto in questa filosofia il principio stesso. Perciò non bisogna confondere questa filosofia con alcuna delle passate; il suo principio è essenziale e trovasi in sul cominciare della mia logica appunto dopo l'essere e il non essere. Questa filosofia è venuta in possesso di un gran punto di vista, quando ha riconosciuto, che l'essere e il non essere sono astrazioni senza verità, e che non si ha il primo vero che nel divenire. L'intendimento isola e separa quei due elementi e gli considera come veri separatamente: la ragione invece riconosce, che l'uno è nell'altro, che nell'uno il suo altro è involuto. Se noi non ci rappresentiamo l'essere nella sua pienezza, l'essere puro non sarà che un semplice pensiero, nel quale è negata ogni determinazione, esso sarà il negativo assoluto. Ma il nulla è la stessa cosa, esso è appunto questo termine uguale a sè stesso (*Sichselbstgleiche*). Qui abbiamo un passaggio assoluto nell'opposto, cui Zenone non giunse, essendosi arrestato al principio che nulla viene dal nulla; mentre per Eraclito il momento della negatività è immanente e su questo concetto verte tutta la filosofia.

Primieramente abbiamo le astrazioni dell' essere e del non essere sotto una forma universale affatto immediata; Eraclito in vece ha concepito i contrarî e la loro unificazione (*Sichineinssetzen*) in un modo più determinato. Il contrario è nella cosa stessa, come, per es., il miele è dolce ed amaro, su di che Sesto Empirico (*Pyrrh. Hyp.* I, 29, § 210-211; II, 6, § 63) osserva « Eraclito, come gli scettici, va fuori delle comuni rappresentazioni degli uomini; niuno negherà che i sani dicono il miele esser dolce, e gl' itterici essere amaro ». Quando fosse soltanto dolce non potrebbe mutare la sua natura in un'altra cosa, e sarebbe dolce anche per l' itterico. Aristotele (*De Mundo,* 5.) dice « Eraclito unisce insieme l' intiero e ciò che non è intiero » (l' intiero diviene parte, e la parte sta nel divenire intiero), « egli unisce ciò che si armonizza e ciò che si contraria, il consonante e il dissonante, e fuori del tutto è l' uno, e fuori dell' uno è il tutto ». Questo uno non è un' astrazione, ma è l' attività che si scinde negli opposti: l' infinito inattivo rimane una falsa astrazione in faccia a questo profondo concetto di Eraclito. Che Dio abbia creato il mondo, che si sia separato da sè stesso, che abbia generato un figlio, e via discorrendo, tutti questi concetti concreti sono contenuti in questo concetto. Secondo Sesto Empirico (*adv. Math.* IX, 337.) Eraclito avrebbe detto, che la parte è un che diverso dall' intiero e ch' essa è

anche lo stesso dell' intiero; la sostanza è l' intiero e la parte; è l' intiero nell' universo, ed è la parte nella essenza vivente. Platone intorno al principio di Eraclito dice nel *Convito*. — « L' uno, che si è differenziato da sè stesso, si unisce con sè stesso, come l' armonia dell' arco e della lira ». — Poscia ne mette la critica in bocca ad Erisimaco. « Che l' armonia sorga dalla disarmonia ovvero da' contrarî, non ne segue che l' armonia nasca dall' alto e dal basso, ossia dall' acuto e dal grave, in quanto sono diversi; in quella vece essa si produce in quanto l' alto e il basso sono uniti mercè l' arte della musica ». — Questo però non si oppone a quello che dice Eraclito, il quale intende appunto allo stesso. Il semplice, l' unisono, la ripetizione di un sol tono non dà alcuna armonia; per l' armonia vi bisogna assolutamente la differenza, una opposizione determinata, poichè essa è l' assoluto divenire e non un puro cambiamento. L' essenziale è che ciascun tono speciale è diverso da un altro, ma non astrattamente da un qualunque altro, sibbene dal *suo altro;* per modo che essi possono anche armonizzarsi. Ciascuna cosa particolare non è se non in quanto in sè, nella sua nozione è contenuto il suo contrario. Così la subbiettività è l' altro della obbiettività e non è l' altro di un pezzo di carta, lo che non avrebbe senso, ed è perchè ciascun de' due termini è l' altro dell' altro in quanto suo altro, che essi sono identici. Questo è

il gran principio di Eraclito. Esso può sembrare oscuro; ma è il principio speculativo; onde sarà sempre difficile ed oscuro per l'intendimento, che divide l'essere e il non essere, il subbiettivo e l'obbiettivo, l'ideale e il reale, e ne fa delle esistenze separate ed indipendenti.

2. Eraclito non si attiene esclusivamente a questa esposizione della nozione nella sfera logica pura; ma, oltre questa forma generale, sotto la quale espresse il suo principio, egli ha dato alla sua idea un aspetto anche più reale, più naturale e sotto questo rapporto può dirsi, che egli appartiene ai filosofi naturali della scuola jonia. Su questo aspetto della realtà in Eraclito gli storici non sono d'accordo. I più, tra i quali Aristotele (*Met.* I, 3. 8), dicono che egli abbia posto il fuoco come la sostanza ch'è, altri poi, secondo Sesto Empirico (*adv. Math.* IX, 360; X, 233), vogliono che abbia posto l'aria; altri ancora pretendono, che sia piuttosto l'evaporazione, anzichè l'aria, ch'egli ha elevato a principio; e da ultimo anche il tempo presso lo stesso Sesto Empirico (*adv. Math.* X, 216) trovasi nominato come la prima essenza ch'è. Or, come è da intendersi cotesta differenza? Non bisogna credere, che queste notizie disparate siano da attribuirsi alla negligenza degli scrittori, mentre i testimonî sono i migliori, come Aristotele e Sesto Empirico, i quali non di passaggio, ma determi-

natamente parlano di queste forme, senza però fare attenzione a queste differenze ed opposizioni. Un' altra ragione di ciò sta nella oscurità di Eraclito, che, nella confusione della sua espressione, ha potuto far luogo agli equivoci. Ma attentamente considerando ogni difficoltà svanisce, e solo la si riscontra quando si procede esaminando superficialmente. Nel profondo concetto di Eraclito trovasi la vera via per rifarsi da questo impaccio. In generale Eraclito non poteva più, come Talete, elevare l' acqua o l' aria o alcun che di simile ad essenza assoluta, non più poteva stabilire alcuna di tali cose come un ente primo, da cui tutto l' altro sia scaturito, imperocchè egli pensava l'essere come una cosa stessa col non essere, ovvero pensava la nozione infinita, e perciò non poteva per lui l'essenza assoluta, ch' è, apparire come una determinazione esistente, per es., l'acqua; bensì l' acqua come ciò che si trasforma, o soltanto come processo.

a) Avendo Eraclito concepito il processo astratto come tempo, diceva « il tempo è la prima essenza corporea » siccome Sesto Empirico (*adv. Math.* X, 231–233) riferisce. « *Corporea* » è una espressione inesatta, perchè ci richiama alla mente la sensibilità astratta: il tempo, come la prima essenza sensibile, è l' intuizione astratta del processo. Poichè Eraclito non si arrestò all' espressione logica del divenire, ma diede al suo principio l' immagine dell' essere, così è chiaro che il primo ad offrirsi

alla sua mente fu il tempo, il quale, appunto tra le cose che s'intuiscono, costituisce la prima forma del divenire. Il tempo è il puro divenire, in quanto viene intuito, la pura nozione, il semplice che esprime l'armonia de' contrarî assoluti; la sua essenza è di essere e di non essere in una unità, e non contiene d' altronde determinazione altra. Non è già che il tempo è, o non è; ma il tempo sta in questo di non essere immediatamente nell' essere, e di essere immediatamente nel non essere. Nel tempo non è il passato nè l'avvenire, ma solo il presente; ed il presente è per non essere come passato, e questo non essere si trasforma nell' essere come avvenire. Se noi dovessimo dire in che modo ciò che Eraclito riconobbe com' essenza, esistesse per la coscienza nella pura forma, sotto la quale egli l'ha riconosciuta, non vi sarebbe altro a nominare che il tempo, lo che corrisponde esattamente al principio ideale di Eraclito di determinare il tempo come la prima forma del divenire.

b) Ma questo puro concetto obbiettivo debbe realizzarsi, e così noi troviamo nel fatto aver Eraclito determinato il processo in un modo piuttosto fisico. Nel tempo sono posti i momenti, l' essere e il non essere, solo come negativi o immediatamente evanescenti: se noi vogliamo esprimere i due momenti come una totalità che sussiste per sè, allora sorge la quistione di sapere quale sia la essenza fisica che a questa determinazione corrisponde. Il

vero di Eraclito sta nell' aver afferrato l' essenza della natura, vale a dire di averla considerata come infinita in sè, come processo che si attua in sè stessa; e di qui chiaro apparisce, che Eraclito non poteva dire l' essenza essere l' acqua, l'aria o altro che di simile. Poichè e l' acqua e l' aria non sono il processo: in vece il fuoco è il processo; ond'è ch' egli affermò il fuoco come prima essenza, e questa è la forma reale del principio eraclitico, l' anima e la sostanza del processo della natura. Il fuoco è il tempo fisico, quest' assoluta irrequietezza, questo assoluto annullamento di ciò che sussiste, il passare dell' altro non che di sè stesso. Ora noi possiam comprendere come Eraclito, partendo dalla sua determinazione fondamentale, abbia potuto affatto conseguentemente chiamare il fuoco la nozione del processo.

c) Egli ha inoltre sviluppato questo fuoco come processo reale: essendo la sua realtà l' intiero processo, i suoi momenti sono stati più concretamente determinati. Il fuoco come principio della trasformazione delle cose corporee è mutamento ed evaporazione del determinato: ad esprimere questo processo Eraclito impiega un vocabolo tutto proprio « *esalazione;* » ma esso è piuttosto passaggio. A questo proposito Aristotele dice di Eraclito, che, secondo la sua rappresentazione, il principio è l' anima, poichè essa è l' evaporazione o ciò che risulta dal tutto; essa è affatto priva di

corpo e mai sempre fluisce. Questo risponde al principio fondamentale di Eraclito.

Di più egli ha determinato il processo reale ne' suoi momenti astratti, in guisa che vi distingue due lati la *via verso l'alto* e la *via verso il basso:* — questa è la dualizzazione come sussistere degli opposti — quella il ridursi in uno di tali opposti sussistenti. Perciò egli, secondo Diogene (IX, 8), stabilì le determinazioni di nimistà, di lotta e di amicizia, di armonia, di cui le due prime costituiscono il principio produttore delle differenze, le quali sono poi annullate nell' armonia, nella pace. Tutto è triade, ch' è ad un tempo essenziale unità: la natura è questa continua irrequietezza, il tutto è questo passaggio dall' uno nell' altro, dalla dualità nell' unità, dall' unità nella dualità.

Le determinazioni più speciali di questo processo reale sono in parte difettose e contraddittorie. Si pretende da alcuni, che Eraclito lo avesse così determinato: « le trasformazioni del fuoco sono innanzi tutto il mare, e poi una metà la terra e un' altra metà la folgore. » Il fuoco sarebbe l'universale; ma questo è molto oscuro. Diogene (IX, 9) dice: « Il fuoco è annullato dalla umidità, che diviene acqua; ma l' acqua solidificata diviene terra, e questa è la *via verso il basso.* La terra diviene di nuovo fluida, donde nasce l'umido, per cui mezzo succede l' evaporazione del mare, dalla quale tutto vien prodotto, e questa è la *via verso l'alto.* L'acqua

rompendosi nell' evaporazione oscura diviene terra, mentre nell' evaporazione chiara e splendente diviene fuoco, si accende nella sfera del sole; il principio focoso divien meteora, pianeti, astri. » Così queste stelle non sono inattive e morte, ma come nel divenire sono considerate quale una generazione continua. Noi abbiamo dunque nell' universo una metamorfosi del fuoco. Queste espressioni immaginative ed orientali non sono in Eraclito da essere intese in un senso prettamente sensibile, vale a dire come se questi cambiamenti fossero obbietti di percezione esterna; ma essi formano la natura di questi elementi, secondo i quali la terra eternamente genera il suo sole e le sue comete.

Adunque la natura è un cerchio. In questo senso presso Clemente Alessandrino (*Strom.* V, 14, pagina 711.) Eraclito dice: « Non un Dio nè un uomo ha fatto l' universo, ma esso fu, è e sarà sempre un fuoco vivente, che secondo la sua misura si accende e si spegne. » Ora noi intendiamo ciò che dice Aristotele, l' anima cioè essere il principio, perchè essa è l' evaporazione, vale a dire, il fuoco è l' anima in quanto è questo processo attivo del mondo. Qui si riferisce un' altra espressione, che troviamo presso lo stesso Clemente Alessandrino (*Strom.* VI, 2, pag. 746.) « L' anima o ciò ch' è vivo muore col divenire acqua; l' acqua muore col divenir terra; reciprocamente poi dalla terra si produce l' acqua e dall' acqua l' anima. »

Adunque abbiamo un processo — lo spegnersi o il ritorno della contraddizione nell' unità, e il ridestarsi della contraddizione o l' uscita dall' uno. Lo spegnersi dell' anima, del fuoco in acqua, la combustione che divien prodotto, alcuni, per esempio Diogene Laerzio, (IX, 8.) Eusebio (*Praep. evang.* XIV, 3.), Tennemann (vol. I, pag. 218), la concepiscono falsamente come una combustione del mondo. Egli è piuttosto una rappresentazione della fantasia ciò che Eraclito deve aver detto di un incendio del mondo, vale a dire, che dopo un certo tempo, conformemente alla nostra rappresentazione intorno alla fine del mondo, il mondo sarebbe inabissato nel fuoco. Difatti a prima giunta si vede da' luoghi più esatti, che questo incendio del mondo non era nella mente di Eraclito: invece questo accendersi continuo, come divenire dell' armonia, è la vita universale e l' universale processo del mondo. In questo senso, vale a dire che il fuoco è ciò ch' è vivo, è l' anima, troviamo presso Plutarco (*De usu carn.* I, p. 995. *edit. Xyl.*) una espressione che può sembrare bizzarra « L' anima più asciutta è la migliore. » E noi per vero non crediamo che la migliore sia la più umida, ma al contrario la migliore sia la più viva; l' asciutto qui vuol dir focoso, onde l' anima più asciutta è il puro fuoco; e il fuoco non solo vive, ma è la vita stessa.

Tali sono i momenti principali del processo reale della vita: io voglio fermarmi un poco su

questo punto, poichè in esso è espressa tutta la nozione dello esame speculativo della natura. In questa nozione un momento, un elemento passa nell' altro; il fuoco diviene acqua, l' acqua diviene terra e fuoco. Egli è vecchia la disputa sulla trasformazione e contro la immutabilità degli elementi. In questa nozione l' investigazione empirico-sperimentale della natura si separa dalla filosofia della natura. In sè e dal punto di vista speculativo, ch' è anche quello di Eraclito, la semplice sostanza si trasforma in fuoco e negli altri elementi: in vece dal punto di vista empirico ogni passaggio è annullato ed è stabilita una estrinseca separazione fra le cose esistenti — l'acqua è l'acqua, il fuoco il fuoco, e via discorrendo. E se da quel punto di vista credesi poter dimostrare la trasformazione; da questo si pretende poter dimostrare il contrario. A vero dire non più si sostiene l'acqua, o il fuoco essere sostanze semplici, ma si riconosce che essa si divide in idrogeno, ossigeno e via discorrendo: soltanto si vuole che non siano trasformabili. Inoltre si pretende, e con ragione, che ciò ch' è compreso dal punto di vista speculativo, dovesse riscontrarsi vero anche nella realtà, poichè, se ciò ch' è speculativo è veramente la natura stessa, la stessa essenza de' suoi momenti, bisognerà che un processo identico si riscontri in ciò che esiste. È falso rappresentarsi ciò ch' è speculativo come un che, ch' è solo nel pensiero o

nell' interno, vale a dire senza saper dove. Ebbene, io dico che ciò ch' è speculativo è anche esistente nella realtà; solo che la indagine fisica della natura è quanto a ciò fatta cieca dalla sua concezione ristretta e limitata. Se noi prestiamo ascolto agli investigatori della natura, essi diranno di osservare ciò che veggono; ma questo non è vero: al contrario, senza averne coscienza, essi immediatamente cambiano ciò che hanno veduto per effetto di quella nozione rigida e limitata, e la lotta non sta nell' antitesi tra l' osservazione e la nozione assoluta, ma tra quella limitata e quest' assoluta nozione. Essi mostrano che non havvi trasformazione, per es., dell' acqua in terra. Fino agli ultimi tempi era questa trasformazione ammessa, mentre distillando l' acqua vedevasi che rimaneva un residuo terreo; ma Lavoisier fece a questo riguardo una moltitudine di minute ricerche, pesò tutti i vasi, e ne risultò che il residuo terreo proveniva da' vasi. Avvi in ciò un processo superficiale, che non oltrepassa nemmeno la determinazione della sostanza: essi dicono: l' acqua non si trasmuta in aria, ma solo in vapore, ed il vapore ritorna sempre daccapo ad essere acqua. Altrove essi stabiliscono un processo altrettanto parziale e difettoso, e lo spacciano per processo assoluto. Intanto nel processo reale della natura essi fanno l' esperienza del cristallo decomposto, che rende l'acqua, mentre nel cristallo l' acqua si disperde e diviene

solida ed è, come la chiamano, l'acqua di cristallizzazione; fanno la esperienza dell'evaporazione della terra che non si rincontra nell'aria ed estrinsecamente sotto la forma di vapore, sibbene l'aria rimane affatto pura, ovvero l'idrogeno nel puro aere sparisce affatto, onde si sono data la inutile pena di ritrovare l'idrogeno nell'aria atmosferica. Similmente essi fanno l'esperienza dell'aria affatto asciutta, nella quale non possono trovare nè umidità nè idrogeno che passi in vapore, in pioggia e via discorrendo. Questo è il resultato della osservazione; ma essi alterano ogni osservazione di trasformazione, mercè, lo ripeto, il rigido concetto delle parti e del tutto, secondo il quale il sussistere delle parti o il loro essere già esistenti apparirebbe come una certa cosa che nasce. Così se il cristallo decomposto rende l'acqua, essi dicono, che l'acqua, in quanto tale, non vien prodotta, ma che essa già antecedentemente era nel cristallo. Se l'acqua decomposta nel suo processo mostra l'idrogeno e l'ossigeno, allora si dice, che questi non sono derivati, ma già innanzi come tali, come parti cioè nella cui unione sussiste l'acqua, erano nell'acqua stessa. Ma essi non possono dimostrare sperimentalmente nè l'acqua nel cristallo, nè l'idrogeno e l'ossigeno nell'acqua, e lo stesso avviene relativamente al calorico latente. Ad essi accade, come avviene in generale nella espressione di una qualunque osservazione od esperienza: ogni

volta che l' uomo parla havvi in ciò che egli dice una nozione, egli non si rinchiude mai nella esperienza, ma nella sua coscienza si contiene sempre un germe di universalità e di verità. Perchè l' essenza è appunto la nozione; ma questa non diviene nozione assoluta che nella ragione sviluppata, non quando, come qui, rimane imprigionata in una determinabilità. Ed ecco ciò che oppone loro un limite insormontabile, e il non poter trovare nell' aria l' ossigeno fa il loro tormento: i fisici non possono trovar nell' aria ossigeno: l' igrometro, le bottiglie piene di aria condotte giù dalle alte regioni mercè un areostato lo dimostrano. Similmente l'acqua di cristallizzazione, non è più come acqua, ma è trasformata e divenuta terra.

Ma per ritornare al processo di Eraclito, dico che ad esso manca sol questo, che la sua essenza semplice sia riconosciuta come nozione universale. È come se in esso si sentisse mancare quello che si trova in Aristotele, vale a dire l' ente che dura ed è in riposo. [1] Vero è che egli dice tutto flui-

[1] Non possiamo rendere con più precisione le espressioni, che Hegel adopera « *Dauernde und Ruhende.* » Ad ogni modo fa d'uopo supplire col pensiero alle difficoltà ed all'insufficienza del linguaggio. È chiaro che qui Hegel ha in vista il *primo motore* di Aristotele, ossia il motore immobile, o l' ente che muove senza esser mosso. E di fatti l' essere *che dura* suppone ed implica già in sè un certo movimento; e similmente l' ente *che si riposa* non costituisce per così dire una identità astratta, ma in vece nel riposo riassume ed implica in sè il moto, ed è, per servirci di una esemplificazione, come la pace che vien dopo ed è un risultato della guerra e che riassume in sè la guerra.

sce, nulla sussiste e solo l' uno rimane; ma questa è la nozione dell' unità immediata nella opposizione, non dell' unità riflessa in sè. Questo uno nella sua unità col movimento delle cose individue è il genere, o meglio la semplice nozione nella sua infinità in quanto pensiero: in quanto pensiero è ancora da determinarsi l' idea e noi la ritroveremo come il νοῦς (l' intelletto) di Anassagora. L'universale è la semplice unità immediata nella opposizione, unità che rientra in sè stessa come processo di termini differenziati; ma questo trovasi in Eraclito: egli chiamò questa unità nella opposizione *destino* o necessità. Ed il concetto della necessità non è altro se non questo, che la determinabilità costituisce l' essenza di ciò ch' è come di una cosa singola, e che appunto perciò si riferisce al suo contrario: la necessità è l' assoluto rapporto (*logos*),[1] che attraversa l' essere del

[1] Secondo Hegel la necessità o il rapporto assoluto è il *logos*. In vero l'essere più concreto e perfetto è il pensiero. È il pensiero che determina e pensa la necessità delle cose, perchè le pensa sistematicamente, e, così pensandole, le ordina e dà a ciascuna la sua sfera propria e ne intende l' intima connessione e il necessario ordinamento, per cui l' una per così dire dall' altra si genera. Fuori del pensiero uno, assoluto e sistematico non è possibile intendere la necessità delle cose: fuori del pensiero si potrà trovare una ragione sufficiente per tutto, la quale però, come parziale e fortuita, potrà esser distrutta da un'altra ragione altrettanto sufficiente, onde allora tutto diviene accidentale ed incerto. Similmente il pensiero è quello che costituisce il rapporto di tutte le cose, perchè tutte le pensa senza confondersi con esse, e pensandole sistematicamente ne determina il nesso e i rapporti.

tutto. Egli chiama questo il *corpo etereo, il seme del divenire del tutto;* questo è per lui l'idea, l'universale com' essenza, come processo giunto al suo punto di riposo.

3. Ora rimane a determinare quale sia il rapporto ch' Eraclito assegna a questa essenza con la coscienza. La sua filosofia conserva nel tutto le forme di una filosofia della natura, poichè il principio, quantunque logicamente, pure è concepito come processo universale della natura. In che modo quel *logos* arriva alla coscienza? Come si comporta con l' anima individuale? Io voglio esporre questo punto più distesamente: è cosa bella, ingenua e naturale dire il vero della verità. È qui che primieramente s' introduce l' universale, e l' unità dell' essenza della coscienza dell' obbietto e la necessità dell' obbiettività. Quanto al concetto della cognizione parecchi luoghi di Eraclito ci sono stati conservati. Dal suo principio, che tutto ciò ch' è, al tempo stesso immediatamente non è, conseguita, che secondo lui la certezza sensibile non contiene alcuna verità, essendo appunto quella per la quale un che sussiste come cosa ch' è, ciò che in realtà egualmente non è. Non questo essere immediato, ma l' assoluta mediazione, l' essere pensato, il pensiero è il vero essere. Sotto questo rapporto Eraclito dice intorno all' osservazione sensibile presso Clemente Alessandrino (*Strom.* II,

3, pag. 520) — « Ciò che noi vegliando vediamo è morto; e ciò che vediamo dormendo è sogno. » — E presso Sesto Empirico (*adv. Math.* VIII, pag. 126-127.) « Gli occhi e gli orecchi sono per gli uomini cattivi testimoni in quanto hanno un' anima incolta e grossolana. La ragione (*logos*) è il giudice della verità; ma la migliore non è la propria a ciascun uomo; invece la divina è la ragione universale. » Questa misura cioè, questo ritmo, che attraversa l' essenza del tutto. Possedere il vero nella coscienza costituisce appunto l' assoluta necessità; ma il vero non è ogni pensiero, che si appiglia al particolare, non è ogni rapporto, nel quale il pensiero è soltanto forma, ed ha il contenuto della rappresentazione, ma è l' obbietto universale, la coscienza sviluppata della necessità, la identità del subbietto e dell' obbietto. Eraclito dice presso Diogene (IX, 1): « Molto sapere (*polymathie*) non istruisce la mente, altrimenti avrebbe istruito Esiodo, Pitagora, Zenofane ed Ecateo: non havvi che un sol modo di conoscere la ragione, che penetra e domina il tutto. »

Sesto riferisce (*adv. Math.* VII, 127-133) il rapporto della coscienza subbiettiva, della ragione particolare con l' universale, con questo processo della natura. Colui che veglia si comporta con le cose in un modo universale, ch' è adeguato al rapporto delle cose. In quanto io mi trovo nel nesso obbiettivo di questa riflessione, io sono a causa di

questa esteriorità nel finito; ma vegliante io ho la coscienza di questo nesso sotto la forma dell' obbiettività, la scienza dell' essere universale e pertanto l'idea nel finito. Quindi Sesto dice: « Tuttociò che ci circonda è insiememente logico e intellettuale, » — e pertanto non è ancora accompagnato dalla coscienza — « se noi col respiro assorbiamo questa essenza universale, noi diveniamo intelligenti; ma solo veglianti noi vediamo, invece dormendo stiamo nell' oblio. » — La coscienza svegliata del mondo esterno, ciò che appartiene all' intelligibilità, è piuttosto uno stato; nondimeno qui è inteso come il tutto della coscienza razionale. — « Poichè nel sonno le vie de' sensi sono chiuse e l' intelletto rimane scisso dalla sua unione con ciò che lo circonda, e si conserva il nesso col respiro come un germe. » — Adunque questo respiro è diverso dal respiro universale, vale a dire dall' essere per noi di un' altra cosa. La ragione è questo processo con l' obbiettivo; se noi non ci uniamo col tutto, sogniamo.—« Così separato (l'intelletto) perde la ragione, la forza della coscienza che innanzi possedeva » — lo spirito, in quanto particolarità individuale, perde l' obbiettività, nell' essere singolare non è universale, non è il pensiero che ha sè stesso per obbietto. — « In quei che vegliano l' intelletto conserva la potenza logica mercè la via de' sensi, quasi guardasse da una certa specie di finestre, pel quale mezzo esso si unisce con ciò

che lo circonda » — noi vediamo quì l'idealismo nel suo germe. — « A quella guisa come i carboni accostati al fuoco divengono incandescenti ed allontanati si spengono, alla guisa stessa per effetto di questa separazione diviene quasi inintelligibile quella parte di ciò che ci circonda, la quale in noi alberga » — questo è l'opposto di ciò che pensano alcuni, che Iddio cioè imparta la sapienza nel sonno o nel sonnambulismo.[1] Nel concatenamento de' moltiplici sentieri quella parte diviene simile in natura col tutto. Questo tutto, l'intelletto universale e divino, col quale unificandoci noi siamo ragionevoli, è per Eraclito l'essenza della verità. Onde ciò che universalmente a tutti apparisce ha solo forza di convinzione, poichè partecipa all' universale e divino *logos*; mentre il pensiero di un singolo per la ragione contraria non ha forza di convinzione: nel principio del suo libro sulla Natura Eraclito dice: « poichè ciò che circonda è la ragione, gli uomini sono irragionevoli non solo innanzi che essi sentano, ma benanche quando essi incominciano a sentire. Imperocchè ciò che avviene, avviene secondo questa ragione; epperò essi sono ancora disadatti ad intendere come stia

[1] Fa appena bisogno avvertire, che qui Hegel adopera un linguaggio figurato come quello di Eraclito, perchè egli non intende parlare del sonno propriamente detto, ma del sonno della ragione: egli, in altri termini, ha in vista quello stato passivo, quello stato di torpore dell'anima, che rivela il sonno del pensiero relativamente al pensiero svegliato ed attivo.

la cosa, quando gusteranno i discorsi e le opere, che io metto insieme, nelle quali stabilisco delle differenze e parlo secondo la natura di ciascuna cosa. Ma gli altri uomini non conoscono ciò che essi fanno vegliando, siccome dimenticano ciò che fanno nel sonno.» Inoltre Eraclito dice: «noi facciamo e pensiamo tutto partecipando all' intelletto divino (*logos*). Per questa ragione noi dobbiamo tener dietro a questo intelletto universale. Ma molti vivono come se avessero un intelletto proprio; nel mentre che l' intelletto non sta in altro che nell' intendimento, nell' acquisto della coscienza del modo, secondo il quale il tutto è ordinato. Perciò, per quanto noi partecipiamo alla sua cognizione siamo nel vero; mentre per quanto ci atteniamo a ciò ch' è proprio siamo nella illusione. » — Profonde e sublimi parole! Non è possibile esprimersi in modo più vero e più semplice sulla verità. La coscienza sola, in quanto coscienza dell' universale, è la coscienza della verità; ma la coscienza dell' individualità e l' agire in quanto singolo è il falso ed il cattivo. Il male adunque e l' errore consistono solo nello smembramento del pensiero, in questo cioè, nel separarsi dall' universale. Gli uomini credono ordinariamente, che se debbono pensare un qualchè, questo debba essere qualchè di particolare: questa è una illusione.

Siccome Eraclito sostiene, che nella cognizione sensibile non havvi alcuna verità, mentre ogni es-

sere fluisce, e l' essere della certezza sensibile non è mentre è, così egli stabilisce benanche come necessaria nella cognizione la forma obbiettiva. Il razionale, il vero che io conosco, è un ritorno non solo dall' obbietto, in quanto sensibile, singolo, determinato, immediato, ma ciò che la ragione in sè conosce è appunto la necessità o l' universale dell' essere, vale a dire l' essenza del pensiero siccome quella ch' è anche l' essenza del mondo. Questo modo di considerare la verità è quello stesso che Spinoza nella sua *Etica* (P. II, *propos.* XLIV, *coroll.* II, p. 118, *edit. Paul.*) chiama *considerazione della cosa sotto la forma dell' eternità*. L' essere per sè della ragione non è una coscienza priva di obbietto, un sogno, sibbene un sapere ch' è per sè; ma in modo che questo essere per sè è svegliato, ovvero è universale ed obbiettivo, vale a dire è lo stesso per tutti. Il sogno è un sapere di qualche cosa che so io solo; l' immaginazione o cose simili sono appunto sogni. Similmente il sentimento è qualche cosa, ch' è semplicemente per me, io ho qualche cosa in me come in questo subbietto; i sentimenti potranno innalzarsi quanto vorranno, ma quel che io sento non può essere per me altro che il mio proprio subbietto e non un obbietto da me indipendente; mentre nella verità l' obbietto è per me, in quanto è ciò ch' è in sè liberamente, ed in me la mia subbiettività si discioglie nell' obbietto; appunto perciò quest' ob-

bietto non è un parto dell' immaginazione, non è foggiato da me come obbietto, ma è in sè un obbietto universale.

Oltre a ciò si hanno molti altri frammenti di Eraclito, alcune sentenze, per es.: « Gli uomini sono Dei mortali, e i Dei sono uomini immortali — vivendo l' uomo l' Iddio muore, e vive il Dio morendo l'uomo. » La morte degli Dei è la vita; il morire, la vita degli Dei; il divino è l'elevarsi per mezzo del pensiero al di sopra della semplice sfera della natura, la quale appartiene alla morte. Perciò Eraclito dice presso Sesto Empirico (*adv. Math.* VII, 349.) « il pensiero essere al di fuori del corpo. » Presso Sesto (*Pyrrh. Hyp.* III, 24. § 230.) leggiamo pure: « Eraclito dice, che la vita come la morte tanto nel vivere che nel morire vanno insieme; poichè, se noi viviamo, le nostre anime sono morte, se moriamo, risorgono e vivono le nostre anime. » In fondo noi possiamo dire di Eraclito come diceva Socrate: ciò che ci è rimasto di Eraclito è eccellente; di quello poi, che si è perduto, dobbiamo ritenere che fosse altrettanto eccellente. O se vogliamo supporre il fato come giusto tanto da serbare sempre il meglio per la posterità; per lo meno dobbiamo dir di ciò, che di Eraclito ci è pervenuto, ch' è stato meritevole di questa conservazione.

CAPITOLO III.

CONCLUSIONE.

---

1. Ancora dello svolgimento. — 2. La scienza non diviene. — 3. La storia della filosofia ha una realtà. — 4. Difetto dominante di Lassalle. — 5. Progresso segnato da Eraclito. — 6. Difetto della sua filosofia. — 7. Procedimento di Lassalle. — 8. Forma della sua opera.

1. Innanzi di esporre le mie opinioni critiche sul libro di Lassalle m' è uopo ripigliare ed insistere su di un punto difficile ad essere inteso, ed in vista del quale potranno rimaner giustificate le mie poche e generali osservazioni. Questo punto, dal cui schiarimento avrò io una guida, e forse il lettore stesso potrà ricavare un criterio per le proprie apprezziazioni, questo punto dico, è il concetto dello svolgimento. Determinare in qual senso e fra quali limiti debba lo svolgimento essere inteso è cosa che spiega un interesse supremo nella trattazione in generale della storia della scienza; ma più specialmente poi quando vuolsi criticare la ricostruzione di una filosofia particolare, perchè è in questo caso sopratutto necessario vedere, se siasi sperduto il giusto segno, e frainteso il senso e l' importanza di una tale filosofia. Quello che io dirò farà se-

guito a quello che ho già detto nella mia introduzione, e se ho separato l'una cosa dall'altra, ciò è perchè quello che qui aggiungo dovrà più direttamente aprirmi la via alla critica e situare il lettore nel giusto punto dal quale giudicarla.

Ordinariamente noi siamo abituati a servirci, come di tante altre parole, anche di quella di *svolgimento* in un modo irriflesso e volgare: o ripetiamo la parola, il verbo, senza interpetrarne lo spirito e determinarne la natura, ovvero siamo pienamente soddisfatti di formarcene una qual si sia rappresentazione, benchè oscura e indistinta, e più oltre non andiamo. Così accade che sotto il vocabolo ed il concetto di *svolgimento* ci rappresentiamo più o meno una specie d'invenzione, un nuovo trovato, un certo modo di creazione ed una creazione, com'è naturale intendere, cavata dal nulla. Quando si dice il *progresso de' lumi e delle idee*, secondo l'espressione accreditata, questi lumi e queste idee sarebbero un non so che, trovato quasi estrinsecamente e materialmente non si sa dove, quasi i lumi e le idee potessero localizzarsi e ritrovarsi in un dato punto del tempo o dello spazio. E non si vede che la quistione dello svolgimento o, ciò che torna lo stesso, del progresso, si collega all'unità dell'universo, onde riesce difficilissimo determinare ove siano i veri e reali limiti del progresso, del suo cominciamento cioè e del suo finire. Ecco alquante considerazioni che potranno se non altro condurre

la mente al punto di sentire il bisogno di bene e meglio intendere questo concetto dello svolgimento.

2. Un ente che si svolge implica e suppone necessariamente, sia in sè stesso, sia fuori di sè, un altro ente da cui si svolge, o meglio che lo fa svolgere, e che, per ciò stesso che lo fa svolgere, non si svolge. E se lo svolgimento avviene in conseguenza dell' azione dell' ente che non si svolge sull' ente che si svolge, chiaro egli è, che da una parte, mentre l' ente, se è permesso servirmi di queste espressioni, svolgente si distingue dall' ente svolto, è non per tanto nell' ente svolto, beninteso vi è come vi può essere, ma vi è; e che dall' altra, mentre l' ente svolto non è l' ente che svolge, riflette non per tanto in sè l'ente che lo fa svolgere. Ebbene, l' ente che svolge è l' idea assoluta, che possiamo anche chiamare la scienza assoluta o la filosofia, e l' ente che si svolge è la storia, intesa questa parola nell' accettazione più larga e generale. Adunque la storia non è l' idea, ma riflette l' idea, ed è un prodotto dell' idea, ciò che fa la serietà e l' importanza della storia: la storia si sviluppa, ma l' idea non si sviluppa. Dev' esser chiaro per tutti che l' idea in quanto idea non si svolge, perchè l' idea una ed assoluta è l' assoluto, e l' assoluto non sarebbe l' assoluto se divenisse. L' assoluto non diviene, ma fa tutto divenire: per tanto il divenire penetra nella

sua natura, ma vi penetra come vi può penetrare, come divenire fuori di sè stesso, vale a dire come divenire assoluto e ideale. Certa cosa è che il divenire debba avere una radice eterna ed assoluta, un'idea cioè, e questa radice, questa idea non possiamo altrove rinvenirla che nell'assoluto. Il divenire è come il tempo, lo spazio, la materia ed in generale tutte le categorie, le sfere, i momenti della natura. L'assoluto, si dice, è fuori del tempo e dello spazio, l'assoluto è ciò che havvi di più immateriale: nulla di più vero; e non per tanto se ammettiamo, come dobbiamo ammettere, un principio del tempo, dello spazio, della materia, questo principio non può ritrovarsi che nell'assoluto; ond'è che il tempo e lo spazio sono anche nell'assoluto, ma vi sono come fuori di sè stessi, cioè in quanto idee, e la materia istessa penetra nell'assoluto, ma come intelligibile, o come idealizzata. Ma se l'assoluto, o l'assoluto pensiero e la scienza assoluta sono una sola e medesima cosa, segue come natural conseguenza, che la scienza assoluta non diviene: essa non si sviluppa, non si svolge mentre è la radice e la fonte di ogni svolgimento; ed è questo che determina la supremazia della scienza assoluta. Di fatti la scienza assoluta o la filosofia ha un obbietto assoluto, essa è la sfera de' principî e delle idee, che, lo ripeto, senza divenire, determinano il divenire del tutto. La scienza quindi è fuori del tempo, dello spazio, del moto,

è in una parola fuori della storia, benchè sia nella storia in quanto la genera. Ecco come Aristotele (*De Anima* III. 4. es. 5) dice: « L' intelletto attivo dev' essere impassibile e dimostrare l' idea. E come tutto conosce, dev' esser puro di ogni mescolanza, come dice Anassagora. Quindi sarebbe irrazionale dire che si mescola al corpo. L' essere sensibile non è senza il corpo, ma l' intelletto è separabile...... E questo è l' intelletto separabile, impassibile, puro di ogni miscela e che per essenza è in atto. Perchè l' intelletto attivo è più perfetto del passivo ed è il principio della materia. E questa è la scienza in atto della cosa. La scienza in atto vien nel tempo nell' individuo, ma la scienza in sè, la scienza universale non è nel tempo, e non è la scienza che conosce ed ignora. E quello solo, ch' è, è separabile, e quello solo è anche immortale ed eterno. E di questo non ci sovveniamo perchè è impassibile. L' intelletto passivo è corruttibile, e senza l' impassibile non può nulla conoscere. » — In questo passaggio è in qualche modo delineata la profonda teoria dell' intelletto attivo, teoria che comprende e svolge un più alto concetto dell' assoluto, e si vede che l' intelletto attivo è per Aristotele l' assoluto pensiero o la scienza in atto, come egli dice. Ma aggiungerò che la scienza assoluta non s' inventa: essa è, ed è quel ch' è. È un fatto, che quasi possiamo in noi stessi constatare, che, quando noi c' indirizziamo allo acquisto della

scienza, non la creiamo nè la formiamo, ma sol dobbiamo obbiettivarci, uscire cioè dalla nostra subbiettività ed elevarci, muoverci e identificarci col pensiero assoluto ed universale. La scienza è immobile ed obbiettiva. Essa attira e muove il nostro pensiero. Se la scienza fosse subbiettiva, essa diventerebbe accidentale, fortuita, incerta e subbiettiva, e per tanto non sarebbe più la scienza. Non bisogna credere, che quando una nuova idea si manifesta e si attua, essa sia una creazione novella del pensiero: al contrario essa esisteva già; esisteva, se si vuole, nella pura sfera delle idee, ma, in quanto idea, essa esisteva e doveva esistere; è come la foglia, il fiore, il frutto, in una parola, la pianta intera, che tutta esiste senza successione di tempo nell' idea della pianta. Questa è cosa chiara: per averne un esempio sensibile si possono ricordare quelle che chiamansi leggi fisiche, le quali esistevano indipendentemente ed innanzi che il pensiero si fosse ad esse applicato: questo vuol dire che le idee sono eterne ed immutabili.

Ma se la scienza assoluta o la filosofia in quanto ha per obbietto le idee non diviene, non si forma, non si sviluppa, ma è, è vero dire, che il nostro pensiero scientifico, in quanto pensiero obbiettivo, universale, che s' identifica con l' idea, col pensiero assoluto, non diviene e non si sviluppa, ciò che torna a dire quello che già innanzi abbiamo detto, che il pensiero, per es., di Talete o di Eraclito non dif-

ferisce, quanto al fondo ed all'obbietto, dal pensiero di Platone o di Hegel, volendo intendere con questo, che il pensiero è uno ed universale. La sfera delle idee non può variare, onde il pensiero di Eraclito e quello di Hegel non hanno potuto modificarla, ed Eraclito, in quanto pensa, non può pensare che lo stesso ideale del pensiero di Hegel. Laddove fosse difficile intendere, come le idee siano eterne, ed impassibili di variazioni, si sostituisca alla parola *idee*, quella di *principî*, mentre le idee sono appunto i principî delle cose, ed allora riuscirà facile penetrarsi di questa verità, perchè è cosa chiara, che se il principio potesse essere diversamente da quel ch'è, non sarebbe più il principio. Oltre le prove ideali ed assolute, che mostrano come in fondo il pensiero di Eraclito e quello di Hegel siano la cosa stessa, vi ha pure una prova di fatto ed estrinseca, ed è questa, che se il pensiero di Eraclito fosse stato estraneo a quello di Hegel, Hegel non avrebbe potuto intenderlo. Adunque si può e si deve dire, che gli elementi, che Hegel ha potuto aggiungere al pensiero filosofico, erano gli elementi contenuti virtualmente nel pensiero di Eraclito o di un qualunque altro filosofo anteriore.

3. Ma a fianco a questo punto di vista ne troviamo un altro che, a quello congiungendosi, se da un lato non ne nega la verità che contiene, dall'altro però la ristringe entro certi limiti, o vogliam dire

con più esattezza la determina. E di fatti il pensiero assoluto, se non in quanto tale, almeno come pensiero che apparisce e si manifesta, cade nel tempo e nello spazio, si sottomette cioè alle condizioni universali storiche, si rivela attraverso le vicissitudini e le varie forme della storia e s'intesse come una realtà storica. Per queste apparizioni successive il pensiero assoluto o l'assoluta ragione si frammentizza e si divide per così dire in membra sparse e distaccate, le quali non per tanto, come sottoposte ad una legge di svolgimento continuo e necessario, compongono nel loro insieme un'unità. E lo scopo della storia della filosofia sta appunto nel fare che divenga presente alla coscienza della umanità, rappresentata dal pensiero filosofico, questa unità di svolgimento.

Ma sotto quali forme il pensiero assoluto o l'assoluta ragione cade nella storia e si svolge? Il pensiero assoluto, in quanto si manifesta nella sfera della natura, segue una legge ch'è universale e necessaria, quella cioè di partire dall'immediato per raggiungere un punto mediato, il quale a sua volta diviene immediato rimpetto ad un punto più mediato, e così di seguito; e questo determina la successività e la necessità dello svolgimento. La immediatità e la mediazione rispondono, secondo il linguaggio egheliano, allo stato astratto ed allo stato concreto, ovvero all'imperfezione ed alla perfezione. Di qui si vede primieramente, tornando

allo stesso esempio, che il pensiero di Eraclito e quello di Hegel, in quanto sono entrambi caduti nella storia, avendo l' uno contemplato ed attuato meglio e più compiutamente dell' altro l' idea assoluta, l' uno dall' altro si distingue, onde diciamo, che l' uno ha spinto il pensiero e la scienza fino a un certo punto di sviluppo e non oltre, mentre l'altro gli ha sviluppati in modo più compiuto e più perfetto. Inoltre si vede, che questo punto di vista storico e di svolgimento non è meno importante dell' altro, che possiamo chiamare dell' unità, perchè se l' unità è un principio che deve ammettersi *a priori*, essa non per tanto trova la sua dimostrazione nello svolgimento, la cui continuità rivela l' unità del principio che esso manifesta. Ma oltre a ciò, se lo sviluppo storico è la manifestazione dell' assoluto, o meglio se l' assoluto penetra nella storia, beninteso come può penetrarvi, è evidente l' importanza della costruzione della storia della filosofia, mentre la storia della filosofia è appunto la storia della ragione assoluta che si è manifestata.

Ebbene, da questo punto di vista storico è chiaro, che se vuolsi conservare l' importanza alla storia, mostrarne la realtà e la serietà, non che il valore e la verità, bisogna sopratutto con la maggior precisione possibile distinguere e delineare i vari sviluppi successivi, che sono stati compiuti da ciascuna dottrina particolare. Bisogna tanto più mirare attentamente a questa necessità

per quanto noi siamo proclivi a vedere il passato sotto le impressioni del presente, e ad attribuire le opinioni della filosofia contemporanea a quella di altre epoche: noi proviamo una difficoltà a ricostruire il pensiero del passato restringendoci entro i suoi proprî limiti. Non si può negare, che una dottrina filosofica contiene una parte attuale ch'è svolta dall'autore, e una parte, che chiamerò virtuale, potenziale, la quale è sfuggita alla percezione dell'autore. Qui troviamo un'esatta applicazione delle categorie logiche dell'essere e del non essere, perchè come nell'essere vi ha il non essere, e reciprocamente, così una dottrina filosofica, mentre è, non è, e reciprocamente. Si può e si deve dire, che non intendiamo Platone meglio di quello che egli intendesse sè stesso. Questo pare strano, ma è vero, perchè l'opera dello sviluppo sta appunto in questo, nello svolgere, realizzare, tradurre in atto, nel far passare dallo stato potenziale all'attualità la parte virtuale di ciascuna dottrina, ovvero, secondo la espressione egheliana, nel far che quella parte ch'è contenuta *in sè* in una dottrina passi ad esistere *per sè*. Mercè questo svolgimento della parte latente il presente compenetra ed accoglie in sè il passato come parte integrante di sè, onde formasi quella trama continua e quella catena necessaria e indissolubile che compone la storia della filosofia, e ch'è un'attuazione e uno sviluppo della trama ideale. Di qui

deve apparire tutta la verità di quello che innanzi abbiamo detto, che un sistema cioè, o una filosofia dev'essere storica per essere un vero sistema o una vera filosofia. Ma dall' ammettere questo all'attribuire il presente al passato non havvi passaggio razionale. Di fatti la compenetrazione del passato nel presente suppone ed implica la loro separazione, onde benchè il passato costituisca una presupposizione del presente, ed il presente richiami il passato, non di meno l' uno dall' altro si distingue, l' uno nell'altro non si annulla, ne resta assorbito; e dal punto di vista storico sarebbe errore gravissimo mostrare il presente come esistente nel passato, o quello ch' è venuto dappoi come già esistente in quello ch' era prima: questo in una parola sola sarebbe falsare, anzi annullare la storia, ossia quest' ordinato sviluppo ideale. Applichiamo ora queste considerazioni all' opera di Lassalle.

4. Primieramente da un punto di vista generale nell' esposizione e nella ricostruzione di una dottrina passata vi ha un doppio esame a fare: vedere quello che in essa la mente dell' autore della dottrina depose e consacrò, e quello che il suo pensiero vide e potè necessariamente vedere, e discernere questa parte, che chiamerò vera, reale, storica, da quella che colui che la espone e la ricostruisce crede di vedervi, senza accorgersi che egli, invece di ricostruire il pensiero

dell' autore, sostituisce a questo il suo proprio pensiero, ossia riempie col suo proprio spirito, col contenuto del suo proprio pensiero la lettera che ha dinanzi a sè: egli guarda questa lettera con le idee, con i pensieri del suo tempo e, forse anche senza coscienza, gli attribuisce al tempo passato. Questo appunto è il difetto che domina tutta la ricostruzione fatta da Lassalle della filosofia di Eraclito, ed è questo difetto che tutti gli altri riassume, e al quale tutti gli altri mettono capo. Lassalle ha rivestito Eraclito all' egheliana, e non solo lo ha rivestito, ma nello schematismo, se posso così dire, di Eraclito egli ha introdotto una mente e un cuore egheliani: in una parola lo ha animato della sua propria vita, e lo ha coperto della sua propria carne. Lassalle adunque non ha saputo schivare quella difficoltà e quella natural tendenza or ora accennate di attribuire il presente al passato; e questo è il suo difetto radicale. Nulla di più facile nell' interpetrazione storica che cadere in questo difetto, perchè stiracchiando le parole di un autore, tutto si può in esse ritrovare;[1] ma nulla di più

[1] Abbiamo innanzi a noi un libro venuto testè in luce, dove troviamo un tentativo di ricostruzione su questo andazzo, e dove la sobrietà e il volume, che contrastano con la prolissità del libro di Lassalle, trovano un largo compenso nell' audacia, per così dire, e nell' artifizio del tentativo, che brillano a raffronto della razionalità almeno apparente delle deduzioni Lassalliane. Il libro è di Emilio Beaussire, professore della facoltà letteraria di Poitiers, ed ha per titolo

facile a un tempo per falsare la storia, mentre il

« *Antecedenti dell' Eghelianismo nella filosofia francese.* » (*Antécédents de l' Hégélianisme dans la philosophie française.* — Paris, *Germer Baillière*, 1865). Il nostro autore ricostruisce o meglio crede ricostruire un sistema di filosofia idealista, e più specialmente egheliana, da un manoscritto e da alcune corrispondenze inedite del XVIII secolo di un libero pensatore, *Dom Deschamps*, frate benedettino, morto nel 1774. Lo scopo poi, che l'autore si propone, è quello di mostrare che il sistema di Hegel ha avuto un antecedente in Francia, ciò che importa che l'eghelianismo non ripugna al genio francese. Ma qui non si arresta, chè entro questi limiti gli si potrebbe passare questa sua opinione, benchè in parte contestabile: egli va sino a trarre la conseguenza, che quei che cercano importare in Francia lo spirito di quel sistema, non si accorgono di renderle il suo proprio bene; e che non è più dunque permesso opporre il pregiudizio nazionale, se è vero che la Francia ha precorso l'Allemagna nella produzione di teorie analoghe, ed a più forte ragione se si può supporre che l' Allemagna ha ricevuto dalla Francia quelle teorie stesse, che oggi presso di essa vanno a ricercarsi. A me pare che basti accennare lo scopo e le deduzioni ultime di questo libro perchè si veda da quelli che intendono l' importanza ed il carattere originale, contraddistintivo e storico della filosofia egheliana quanto sia arrischiato il tentativo del nostro autore, e quanto sia lontano dalla verità e dalla storia. Io non posso esaminare i particolari di questo libro e mostrare i singoli difetti che in essi sono penetrati: bisognerebbe, per ciò fare, impegnarsi in una guerra alla spicciolata, se posso così dire, ovvero combattere corpo a corpo; ciò che implicherebbe ad un tempo l' altra necessità di riandare un buon numero delle più importanti teorie egheliane, che dall'autore sono state bruttamente sfigurate o fraintese. Questo lavoro, oltre mettermi fuori dei limiti entro i quali mi son posto, non avrebbe, a mio avviso, un desiderabile scopo pratico: sarebbe inutile o insoddisfacente — inutile per quelli che intendono l' eghelianismo — insoddisfacente per quelli che vi sono nuovi. Non pertanto si può agevolmente scorgere come questi difetti, principiando con la introduzione del libro, vanno continuandosi fino alla conclusione. Così il nostro autore (p. 39.) chiama *utopie* le teorie di Dom Deschamps, ed aggiunge (p. 46): « vi

difficile e l' essenziale nell' interpetrazione storica

sono formole negli scritti di Dom Deschamps, che farebbero inorridire la scuola di Voltaire e di Condillac, *e di cui le analoghe non si trovano che nella metafisica alemanna* ». Si vede che il Sig. Beaussire sotto l' impero del timore e del tremore ha dovuto sperdere la sua ordinaria chiaroveggenza, e se la filosofia avesse un codice positivo, certamente questa e le altre sue asserzioni sarebbero *ipso jure* e senza esame del merito invalidate, siccome non sorrette da un consentimento libero. Il sistema morale di Dom Deschamps (p. 45) non è altro che il comunismo, e, secondo Beaussire, il fondo del sistema morale egheliano similmente non è che il comunismo. Ecco uno svarione di fattezze ciclopiche, e che non so dir se sia nato di spirito, o piuttosto da malizioso calcolo! A pag. 56, Beaussire parlando di Hegel ci fa sapere, che « le sue concezioni non sono che forme vuote, che non si producono che in seguito dell' esperienza, e che non sono riempiute che da' dati della esperienza ». Più tardi poi, a pag. 65, e a pag. 168, dice che « l' idea è la stessa realtà: le sensazioni non ci danno nè la realtà estrinseca, nè la realtà che ci è propria. » Ma havvi forse contraddizione *in terminis*, come suole chiamarsi, che possa competer con questa? Ecco alcuni degli screzi più saglienti di cui si fregia il libro in esame, e che come saggio ho voluto presentare al lettore. A voler poi giudicare il libro di Beaussire da un punto di vista generale è chiaro, che il difetto capitale in esso penetrato sta, come al solito, in questo, nell' aver voluto cioè riempire col suo proprio pensiero, che non lascia di essere un pensiero espresso sotto forme vaghe, indeterminate, non sistematiche e, come abbiamo visto, contraddittorie, barlumi di pensieri o certe intuizioni fugaci ed oscure, ovvero certi pensieri spontanei, irriflessi, che appariscono più che siano veri pensieri, perchè sono pensieri disordinati, sconnessi, senza legame e fuori d' ogni sistema. Nè questo difetto si circoscrive entro i confini di una semplice sostituzione o rinvestimento di un pensiero passato mercè un pensiero proprio, o presente e attuale; ma va sino al punto di voler comporre e costruire un sistema, un organismo di membra tanto primitive, così slegate e tra loro indipendenti. Non neghiamo che questo genere di lavoro possa spiegare le sue attrattive per l' individuo, che in esso agevolmente vede una mostra di ardire

sta appunto nel ricostruire la storia seriamente,

e di coraggio; non neghiamo altresì, che qualche volta, come nel caso attuale, queste prove possano riuscire ed avere la loro efficacia nella nazione e nella cerchia limitata della nazionalità, perchè ne solleticano l'amor proprio, i pregiudizi, le illusioni. Per tanto riconosciamo, come abbiamo avuto occasione di constatarlo, che questo è un difetto, verso cui noi ci sentiamo inclinati, e a cui con simpatia ci abbandoniamo. Ma quello che neghiamo è che questo metodo di lavoro e queste prove possano avere uno scopo serio ed un valore veramente scientifico; mentre per esse si trascura quello ch'è obbietto essenziale della critica storica, mantenere cioè pura la corrente dello sviluppo dello spirito, e conservare illese la verità e le differenze storiche. Inoltre è cosa facile parlare di *scuola* come fa il nostro autore; ma il punto importante è quello di vedere, se lo spirito dell'individuo, rimasto senza eco e senza continuazione da parte della nazione, valga a determinare il genio nazionale e ad essere come l'esponente dello spirito nazionale, almeno nella sfera della scienza e del pensiero filosofico; e questo punto è stato, a nostro avviso, sopratutto trascurato da Beaussire. Perchè è chiaro, che anche ammettendo che il pensiero di Dom Deschamps fosse stato sviluppato abbastanza, ed avesse avuto la chiara coscienza di sè stesso, pure, non avendo trovato un ambiente, un suolo preparato a riceverlo e a fecondarlo, isterilì come pianta messa in terreno ingrato ed arido, e non ebbe perciò efficacia e virtù storica, nè lasciò dietro di sè impronta o traccia nella vita nazionale. Finalmente il Beaussire, senza venir meno al genio eclettico del suo paese, vacilla ad ogni piè sospinto nell'esposizione delle varie teorie di Dom Deschamps, alle quali, secondo lui, analogamente corrispondono le teorie egheliane, e crede poter discernere, anzi discerne e separa, e questa parte accetta, mentre quell'altra respinge, e finisce poi con questa specie di conclusione, ch'è la regola e la guida di tutta la sua critica: « se noi possiamo rivendicare con un certo orgoglio l'eredità filosofica di Dom Deschamps, ciò, beninteso, avvenga sotto beneficio d'inventario. » Ecco un ripiego, una scappatoia, che solo può andar condonata per le circostanze, in cui si è trovato il Beaussire, di scrivere cioè sotto il governo imperiale un libro che si attiene alla filosofia egheliana.

facendone risaltare l'importanza. È questa l'esagerazione dalla quale, a parer nostro, debbono sopratutto guardarsi gl' interpetri della storia, come scoglio contro cui il concetto e l' essenza stessa della storia sarebbero annientati e distrutti. E così trovare le somiglianze, stabilire de' paralleli, delle analogie nella storia è cosa facile, ma niente più facilmente di questo riesce a falsare la storia. Il difficile è notare e mettere in rilievo le differenze storiche, perchè non sono le somiglianze, le analogie, i raffronti che costituiscono la storia, ma le differenze. Con le somiglianze la storia è spacciata: la storia è moto, sviluppo, svolgimento: con le somiglianze la storia è una ripetizione continua ed uniforme degli stessi eventi, è un ritorno monotono degli stessi fatti. La storia così diviene un giuoco ed una ironia, perde ogni valore ed ogni importanza, nè può più destare interesse alcuno. Lo stesso, l' identico non basta a intessere la storia; si richiede l' altro, il diverso, perchè la storia sia ed abbia un significato.

5. Relativamente ad Eraclito, a me pare che egli getta le fondamenta della dialettica, perchè sente, meglio che non vede, la coesistenza de' contrarî; ma si arresta ad una opposizione, ad una contraddizione astratta, che si concilia in una unità, in un universale parimente astratto. Egli in una parola sente un universale, ma si arresta ad un universale astratto ed indeterminato. Questo è il

grado di svolgimento, questo è il progresso che la sua filosofia segna nella scienza, e questo è il punto, cui egli spinge e conduce il pensiero. Dalla concezione di un principio fisico, naturale, determinato come principio delle cose, egli si eleva alla concezione di un principio ideale e alla dialettica. Con Eraclito la scienza esce dalla natura ed entra nel suo campo vero, quello della idea e del vero universale; ma non vi entra che astrattamente. Questo perciò è il punto di partenza del pensiero, è il primo momento in cui il pensiero comincia a pensare sè stesso; ma non è il pensiero che si è elevato alla chiara compenetrazione e coscienza di sè stesso, come l'idea di Platone, non è il pensiero che si riconosce assoluto principio delle cose, in cui l'obbietto e il subbietto, la forma e il contenuto sono unificati, come l'atto puro o il pensiero del pensiero di Aristotele, abbenchè poi tanto l'idea di Platone quanto l'atto assoluto di Aristotele siano anche essi pensieri incompiuti ed astratti dirimpetto all' idea una e sistematica di Hegel. Quello e non altro è l'alto punto di vista, dal quale Eraclito riguarda le cose, e quello e non altro è il punto culminante ed essenziale della sua dottrina. Più oltre egli non va, e forse e senza forse non vi va, perchè non può andarvi, se è vero che lo svolgimento è necessario e determinato da leggi assolute, che sono le leggi stesse del pensiero. Oltre questo punto essenziale e determinante,

qual' è stato, come abbiamo visto, da Hegel designato, tutto l'altro è subordinato, accessorio ed inessenziale, e non può avere che un' importanza e un valore secondarî, onde anche supponendo che fosse mancato, questa mancanza non avrebbe alterato il significato proprio di Eraclito. Tutto l' altro è un' aurora incerta, uno stato di fermento del pensiero, sono germi, lampi fugaci, pensieri astratti che non lasciano traccia nè impronta stabile, reale e durevole nella scienza. Tutto l' altro costituisce quello stato d' indeterminazione che aspetta di essere determinato attraverso i tempi e le dottrine che dovranno seguire, costituisce quell' essere in sè, quell' essere immediato che servirà di addentellato a che una nuova dottrina più mediata, più analitica e a un tempo più sintetica, vale a dire più complessiva, si generi, ovvero costituisce quella presupposizione, quello stato di astrazione che poi sarà realizzato e concretizzato nella seguente dottrina. Ebbene, l' oltrepassare questi limiti a me pare costituisca un attentato contro la realtà ed il significato della storia. Ma io mi affretto a meglio specializzare il mio pensiero, onde più compiuto e giustificato apparisca il mio giudizio sull' opera di Lassalle.

6. Il difetto essenziale e predominante della dottrina eraclitica, che limita il suo punto di vista, mentre risponde alla universalità del suo principio, è stato segnalato da Hegel. Il principio culminante

della filosofia di Eraclito è la unità de' contrarî: ecco un principio nuovo, che segna un nuovo cammino nella scienza ed apre la via alla dialettica. Ma il difetto altrettanto culminante è, che questa unità è un' unità immediata e non riflessa, nella quale i contrarî sono annullati e perdono ogni loro importanza. Ecco il criterio, che, mentre determina la spinta data da Eraclito al pensiero, al tempo stesso ne assegna i limiti e le imperfezioni. Benchè Hegel non tralasci di esporre le altre deduzioni eraclitiche, pure si vede che egli lo fa non attribuendo già ad Eraclito un pensiero superiore alla sua mente: al contrario egli le presenta quali sono, vale a dire come puri germi e come potenzialità. Difatti, mentre Hegel accetta la legge logica del divenire di Eraclito, e dice che la si trova sul principio della sua logica, mentre riconosce nella sua filosofia della natura il punto di vista di Eraclito relativamente alla trasformazione degli elementi, mentre in una parola accorda ad Eraclito quella importanza che si spetta, non si spinge più oltre, e non pretende dimostrare, che egli abbia visto o intravvisto un divenire concreto, o il processo reale, che la teoria della trasformazione degli elementi ha dappoi percorso.

E relativamente al divenire, ch' è l' universale di Eraclito, e costituisce il principio supremo della sua filosofia, Hegel nella sua *Logica* dice, che nel *divenire* di Eraclito il pensiero si arresta alla uni-

versalità, e lo accusa di *formalismo*. Ed il suo interpetre Vera (*Logique, Tom. I, pag. 229, Annot. 1.*) aggiunge: « il particolare è anche uno stato del pensiero o dell' idea, come lo è dell' essere; onde l' idea separata dal particolare non è che un' astrazione, e non produce che un puro formalismo in questo senso che non contiene la totalità dell' idea. Il proprio dell' idea è di realizzarsi nel particolare e di riprendere poscia la sua forma generale, nella quale trovansi inviluppati i due primi momenti, vale a dire il momento della universalità astratta o della particolarizzazione. Sono questi i tre momenti che formano la totalità dell' idea o l' idea concreta. » L' importante infatti e insiememente il difficile per la filosofia è di mostrare che il vero, l' idea non consiste in vuote generalità, ma in un universale ch' è in sè stesso particolare e determinato. Se il vero è astratto non è più il vero. La ragione umana s' indirizza al concreto. E non per tanto è una tendenza istintiva o naturale del nostro spirito quella di arrestarsi al generale ed all' indeterminato, perchè il generale e l' indeterminato sono più facili ad intendersi e ad essere afferrati che non il determinato e il particolare. D' altronde bisogna anche riconoscere, che l' attrattiva che il generale astratto e indeterminato spiega per la mente, ed il fatto che la mente comincia sempre da' principî astratti e da' generali indeterminati trovano la loro giu-

stificazione in questo, che l'universale astratto costituisce un momento del pensiero; ma non è per ciò stesso il pensiero concreto e perfetto. Il pensiero filosofico adunque che si arresta all'universale astratto è un pensiero filosofico che sbuccia appena, e non è il pensiero filosofico compiuto e sviluppato. Un esempio farà meglio intendere ciò che io voglio dire. Havvi il bello, la giustizia, l'organismo, la società ec. come pensieri astratti. Il pensiero filosofico ch'è nel suo primo periodo di svolgimento sente il bello, la giustizia ec., è attratto da queste parole, perchè entra nella sfera dell'ideale; ma il pensiero è astratto, perchè, per es., il bello, il vero pensiero filosofico del bello è il pensiero determinato; ciò che vuol dire che bisogna, dopo aver pensato il bello in modo astratto, determinarlo e determinarlo deffinendone il contenuto, le proprietà, i rapporti delle varie parti. E lo stesso dicasi della giustizia. Se si dice, che la giustizia consiste nel *rendere a ciascuno il suo*, non si avrà che una definizione generale, e quindi un'idea astratta e indeterminata della giustizia, in quanto non si è concretata ne' suoi varî sviluppi. L'idea reale e concreta della giustizia è l'idea del diritto sviluppato, la quale non è e non si attua fuori della società, sia pure una società ideale. Così, per es., presso Platone il concetto della giustizia non apparisce e non funziona che nella sua *Repubblica*, perchè, lo ripeto,

fuori della repubblica quel concetto non è che astratto ed indeterminato, e questo, per dirla di passaggio, è un punto di vista vero della *Repubblica* di Platone, qualunque siano d' altronde i difetti che possono essere penetrati ne' particolari. Adunque nel riconoscere un elemento universale senza determinarlo havvi un vantaggio e un primo passo; ma il pensiero che si arresta in questa sfera è un pensiero vuoto in un certo senso, in quanto non riempie del suo contenuto quel concetto universale. Ora è chiaro, che il difetto di Eraclito è la indeterminazione: il suo universale è astratto ed indeterminato. Per conchiudere dico, che il punto determinante della filosofia di Eraclito sta in questo, ch' egli pensò un universale, ma un universale astratto, e che, oltre questo, le altre sue sentenze non sono, togliendo la espressione dalla filosofia di Bruno, idee, ma sono *umbrae idearum*.

7. Ma secondo Lassalle, benchè Hegel nella sua *Storia della Filosofia* avesse inteso in modo migliore degli altri la filosofia di Eraclito, pure non ha potuto riconoscerne il vero alto punto e il profondo contenuto ideale, in parte per la mancanza di nuovi frammenti, in parte per la limitata attenzione, che in una storia generale della filosofia può esser portata su di un singolo filosofo. Ebbene, per quali vie, per quali procedimenti ha egli cercato raggiungere quello scopo, che ad Hegel fu impos-

sibile di raggiungere? Egli dice, che lo svolgimento che dà al sistema di Eraclito, poggiando sulle parole proprie de' frammenti e sulle testimonianze degli antichi, lo fa derivare dall' unico concetto fondamentale, che costituisce il punto di vista speculativo di Eraclito; e per verità egli non solo lo dice, ma procede benanche in questo senso. Or è questo procedimento appunto che ne' suoi risultamenti falsa la storia. S' intende facilmente come, sforzando le parole, tutto si possa ridurre a un sol concetto fondamentale, al cui lume coordinare tutti i concetti particolari, e presentare pensieri staccati e sconnessi come formanti un compiuto sistema. Ma l' essenziale non è di far apparire nelle parole un concetto; sibbene di vedere, se quel concetto era allo stato di coscienza nella mente dell' autore delle parole. A questa condizione soltanto possono esser conservate le differenze storiche, e può la storia avere una realtà. E sotto questo rapporto vuolsi notare, che Eraclito era ben lontano da un qualunque concetto di sistematizzazione, quale fu inteso da Platone, e più che da Platone, da Aristotele, e che non è stato poi realizzato se non ai tempi nostri da Hegel. Eraclito parte da un principio che non si può se non concepire intellettualmente: questo principio è il divenire; ma arriva poi al fuoco o al tempo, perchè il fuoco come il tempo sono entrambi l' unità dell' essere e del non essere. Sembra, che per lui il principio delle cose fosse

talvolta il fuoco e tal altra il tempo; non per tanto non si sa, e non si può esattamente determinare, se il fuoco o il tempo in vece di essere quel principio stesso, sia soltanto un simbolo, un'immagine, una rappresentanza ovvero una manifestazione di quel principio; non si sa, in altre parole, se esso sia o rappresenti, secondo le espressioni di Spinoza, la *natura naturans*, ovvero la *natura naturata*. E questo accade, perchè Eraclito non pensa distintamente e non sistematizza le varie sfere dell' idea: tutto, lo ripeto, è nella sua mente in uno stato di sincretismo e di fermento. Si direbbe, che per lui la logica, la natura, lo spirito, le tre sfere cioè dell' idea coesistono in uno stato di confusione e di miscela. Egli non determina il contenuto del suo *logos*, del suo universale e non distingue il passaggio di quelle sfere dall' una all'altra nè il loro rapporto reciproco. E Lassalle non solo non costata questo procedimento vago, astratto e indeterminato di Eraclito, ma egli stesso si compiace di seguirlo e di modellarsi sulla stessa foggia. Di fatti l'unico filo conduttore delle sue indagini è l'unità assoluta de' contrarî, l'essere e il non essere, unità che egli cerca mettere in rilievo nelle varie sentenze eraclitiche, e mostrare come essa ne costituisca il fondo, il sostrato comune, o l'elemento organizzante e sistematizzatore. Ma si vede, che egli non definisce con precisione e chiarezza il vero pensiero di Eraclito nè il suo proprio intorno ad una tale filosofia; in vece

ondeggia, si barcamena, e si può dire, che la sua esposizione non presenta che una continua altalena. Partendo dal punto di vista speculativo dell'unità de' contrarî arriva ai frammenti ed, interpetrandoli ed estendendoli, non solo li riconosce come una generazione diretta e naturale di quel punto di vista, ma giunge a vedervi la filosofia di Platone, quella di Aristotele, e in qualche modo tutta la filosofia. Più tardi poi, quasi, direbbesi, pentito di quest' impeti filosofici e ripreso il governo di sè, cerca ricondurre Eraclito entro il proprio campo, quel campo istesso, che egli ha già reso una landa sconfinata e un mare senza sponde. Allora si ricorda, che Eraclito è quasi un filosofo naturalista, o che almeno vuol essere annoverato tra i filosofi naturalisti, e che la sua filosofia ha un carattere puramente obbiettivo e manca perciò dell'elemento subbiettivo. E di ciò si ricorda dopo aver detto: « sono così estese le conseguenze della filosofia eraclitica, che nella successiva evoluzione ideale del suo pensiero avremmo potuto anche più oltre andare nello sviluppo della sua filosofia e della profondità di questa, se non ci fosse sembrato oltrepassare il nostro scopo, o atteso la mancanza di testimonianze e di frammenti, tirarci addosso la nota di un procedere arbitrario. »

In una parola dall' insieme del procedimento di Lassalle chiaramente si raccoglie, che il suo cammino è incerto, dubbioso e vacillante, che le

sue indagini sono vaghe, indeterminate e spesso contraddittorie, e che il suo pensiero per ciò stesso è poco chiaro e distinto, anzi si può dire che versa in uno stato di confusione. Già il solo tentativo di ricostruire sistematicamente la dottrina eraclitica, ossia di presentare questa dottrina come un sistema, è un'aberrazione ed un'esagerazione tali da giustificare per sè sole ogni nostra critica. Difatti vi può essere eccesso maggiore che di vedere il sistema nelle sentenze di Eraclito? Si vede, che il pensiero di questo tentativo non sorge altrimenti che per l'influenza e sotto il predominio della filosofia e del sistema egheliani. Lassalle, preoccupato dalle idee egheliane, vuole ad ogni costo trovarle in Eraclito, e, quel ch' è più strano, allo stato di sistema. Egli non ha coscienza, che il solo carattere simbolico della filosofia di Eraclito, basta per mostrare, che questa filosofia non ebbe e non potè avere il chiaro intuito dell' idea, come tale; e per soprappiù non si accorge, che tutto quello che egli dice e può dire di questa filosofia è un prodotto, un portato proprio, un'applicazione, ma artificiale e stentata, della filosofia egheliana, e che, in altri termini, egli non potrebbe dirlo, se non fosse imbevuto delle idee egheliane. Abbiamo già dimostrato, come una necessità razionale, che nel giudicare di una dottrina particolare bisogna valersi come criterio dell' eghelianismo, ossia dell' idealismo, onde noi non

neghiamo, che al suo lume Lassalle avesse dovuto ricostruire la dottrina eraclitica, e non neghiamo tampoco, che la importanza relativa e specifica di Eraclito non avrebbe potuto apparire che dal punto di vista egheliano; ma neghiamo bensì il diritto di esagerare e di falsare la storia. Il procedimento di Lassalle è in qualche modo un'illusione continua, perchè nella sua ricostruzione della filosofia di Eraclito, servendosi come criterio della filosofia egheliana, non avrebbe dovuto perder di vista, e e per ciò stesso avrebbe dovuto mantenere intatte le differenze di queste due filosofie. Accenneremo di volo alcune tra le principali deduzioni di Lassalle, le quali valgano ad appoggiare le nostre vedute.

Un primo esempio della dubbiezza, della confusione ovvero dell' inconsapevolezza del pensiero di Lassalle ci vien porto da questo, che egli non sa determinare quale sia il vero concetto dell' infinito di Eraclito. Difatti se egli non nega esplicitamente, che l' infinito di Eraclito sia il divenire, non per tanto divide l' essere e il non essere, questi due momenti inseparabili, che nella loro vicendevole compenetrazione e nella loro unità fanno il sussistere del tutto, e da una parte identifica l' essere col finito, mentre dall' altra identifica il non essere con l' infinito. Adunque non è più il divenire, non è più l' unità dell' essere e del non essere il principio supremo o l' infinito di Eraclito,

ma è il solo non essere: l'essere invece è il finito e per tanto non tocca, non appartiene all'infinito. Ma una concezione più inesatta e falsa non è possibile. Nel divenire ideale è compreso l'essere come il non essere, entrambi come momenti ideali: l'esistenza e la lotta ideale di questi due momenti, e quindi il loro divenire ideale, sono la radice della loro reale esistenza e del divenire reale. L'essere innanzi di essere reale è ideale. Dico *innanzi,* ma questa è una espressione inadeguata: nell'idea non havvi *innanzi* nè *dopo;* ma tutto è necessariamente secondo l'idea. L'essere reale, in quanto ideale, è uno de' momenti essenziali dell'idea trina del divenire. Il divenire che armonizza concilia e riassume in sè l'essere e il non essere: ecco l'infinito di Eraclito. Nella esistenza reale, o meglio nell'esistenza fenomenale, sensibile e finita, questa lotta e quest'armonia si riproducono, come possono riprodursi. È più esatto dire nell'esistenza *fenomenale, sensibile e finita*, anzichè nella esistenza *reale,* perchè non bisogna credere, che l'essere ideale non sia reale, anzi la più vera e la più alta realtà è quella dell'idea.

Inoltre Lassalle pretende, che l'armonia invisibile di Eraclito significa la pura idea della opposizione, ovvero il *logos,* onde il vero assoluto di Eraclito era già il pensiero. Ma a me pare, che senza alterare il vero pensiero di Eraclito non si possa vedere nell'armonia invisibile la pura idea del di-

venire, perchè Eraclito aveva sempre concepita l'armonia come un che di obbiettivo, come un che di esistente, senza per altro determinare in che modo, fuori di sè e del suo pensiero. Ammetto, che se egli avesse attentamente riflettuto sulla sua armonia, avrebbe visto che essa in fondo non poteva essere, e non era altro, che un'idea o il pensiero, o che almeno una grande consostanzialità di natura e di essenza doveva esservi tra questa idea e il suo pensiero, non suo in quanto individuale e subbiettivo, ma in quanto pensiero obbiettivo e universale. Difatti egli avrebbe visto, che quell'armonia passa pel pensiero, ch'essa non esiste che nel pensiero e col pensiero, e che, se non fosse nel pensiero, il pensiero non potrebbe pensarla. Per lo che avrebbe riconosciuto la necessità di aggiungere all'aspetto obbiettivo dell'armonia invisibile, anche l'aspetto subbiettivo. Ma da questa ammessione razionale ed astratta andare sino a pretendere che il pensiero era già il principio assoluto di Eraclito, non mi pare che vi sia un transito possibile. Noi lo ripetiamo, come pensiero assoluto e universale, nel pensiero di Eraclito eranvi i germi di tutti i pensieri, anzi da questo punto di vista si può dire, che eravi l'idea una, obbiettiva e sistematica. Ma dal punto di vista della storia della filosofia non si può tener conto di questo criterio, che solo può valere dal punto di vista del pensiero assoluto: dal punto di vista

storico l' essenziale è vedere esattamente quello che il pensiero ha pensato, e quello di cui ha avuto coscienza.

Lassalle vuol mostrare, che le idee platoniche non sono altra cosa che lo sviluppo obbiettivo e necessario dell' assoluto di Eraclito. Ecco un caso dov' egli per giustificare e render legittimo il suo pensiero trascura e misconosce tutto quello che fa differire Eraclito da Platone. Oltre a ciò mostrando, che le idee platoniche sono l' immediato e diretto sviluppo dell' assoluto di Eraclito, egli annulla l' azione e l' importanza storico-scientifica di Empedocle, ma soprattutto di Anassagora e dell' insegnamento Socratico. Non dimeno si vede, studiando la storia della scienza, che Platone non avrebbe potuto elevarsi all' idea se prima di lui Anassagora, sviluppando il contenuto virtuale ed implicito del pensiero anteriore, non avesse concepito il νοῦς o l' intelletto come principio di tutte le cose, e se Socrate non avesse riconosciuto il bisogno di rivolgersi alla coscienza subbiettiva, all' *io*, per attingervi la verità e la sapienza.

Quanto alla fisica, secondo Lassalle, il mondo, che non è stato creato, ma che era, è e sarà un fuoco eternamente vivo, perchè, mentre tutti i corpi sono in un flusso continuo, solo l' uno sussiste, risponde dal punto di vista di Eraclito al motore primo di Aristotele, che Plotino nel suo linguaggio chiama l' *uno razionale*. Ma chi è mai che avrebbe

pensato di fare un simile parallelo? Vi vuol fatica per vedere tanta somiglianza ed analogia tra Aristotele ed Eraclito, allorchè si conosce come e quanto il pensiero di Aristotele fosse più alto e meglio sviluppato che quello di Eraclito. E poi quanta maggior coscienza quegli non ebbe del suo principio? Quanto più sistematico questo principio non era? Difatti oltre ad essere un principio tutto intelligibile, ideale, concepito essenzialmente come pensiero, Aristotele vi arriva altresì più sistematicamente, se posso così dire, in quanto lo riconosce come il principio de' principî.

Finalmente noi gia sappiamo la critica fatta da Hegel ad Eraclito; ma quando Hegel giunge nella sua *Storia della Filosofia* ad Anassagora dice: « Come principio noi abbiamo incontrato l'essere, il *divenire*, l'uno: questi, è vero, sono pensieri universali, non sensibili, nè sono rappresentazioni della fantasia; ma il loro contenuto e le loro determinazioni sono tolti dal sensibile, ovvero essi sono pensieri contenuti in qualche determinazione; » e riassume la sua critica relativamente ad Eraclito, dicendo, che il difetto di Eraclito sta in questo, che i suoi contrarî scompariscono immediatamente. Questo stesso rimprovero era già stato, benchè sotto altre parole, indirizzato ad Eraclito da Aristotele nella sua *Metafisica,* là dove, come abbiamo già visto, mostra che la trasformazione de' contrarî è una identità immobile, che

rimane in sè stessa. Se ciascuno de' due momenti è già in sè stesso l'altro, non può perciò stesso aver luogo un movimento reale, e questo movimento apparente ed eterno è solo un riposo sussistente. Ebbene, Lassalle si adopera a ribattere la profonda e seria obbiezione di Aristotele, e indirettamente e implicitamente anche la critica di Hegel, ma lo fa in modo estrinseco e indiretto e perciò stesso poco soddisfacente. Egli ricorre agli altri passi di Eraclito, e in generale al contenuto del suo sistema, per concludere ch' è impossibile non trovarvi ammesso il movimento. Ma anche riconoscendo, che Eraclito non avesse escluso il movimento, questo non toglie che avrebbe potuto ammetterlo per una inconseguenza, appunto perchè lo ha negato in altri luoghi, senza forse nemmeno saperselo e senza volerlo; e per verità a noi sembra che non possa dirsi altrimenti. A voler dimostrare la fallacia dell' obbiezione di Aristotele bisognava farlo direttamente, deducendo cioè la dimostrazione dal concetto stesso di Eraclito, sul quale Aristotele riflettendo vi aveva trovato quel difetto, e ch' è il difetto capitale della dottrina eraclitica. Difatti se la via *verso l' alto* e quella *verso il basso* sono una sola e medesima cosa, se ciascuno de' due momenti della opposizione è in sè una totalità, il passaggio dell' uno nell' altro e dell' altro nell' uno, che implica il movimento, non ha più ragione di essere, e il tutto è immobile e inattivo. Quello che

havvi in fondo di questo difetto è che Eraclito non vide l'idea concreta, la quale è una, ma di una unità che rinchiude la differenza, ed in cui la differenza, benchè sia continuamente armonizzata, pure continuamente vi si riflette. Se i contrarî sono identici, mancando la differenza, manca perciò stesso il sistema. Così, riducendo l'idea alla sua forma e al suo contenuto più universali e più assoluti, vale a dire a'suoi tre momenti, la logica, la natura e lo spirito, si vede, che mentre la logica e la natura sono continuamente armonizzate ed unificate nello spirito e dallo spirito, continuamente si separano e vengono da esso differenziate, altrimenti non vi sarebbero più tre sfere, ma una sfera sola: così sarebbe annullata la dialettica assoluta e la realtà, ciò che implica impossibilità e contraddizione. E di qui è anche facile vedere, come Eraclito, mentre segna il punto di partenza della dialettica nella scienza e nel pensiero, pure concepisce una dialettica formale e non reale, ne intende cioè gli elementi estrinseci e formali, ma non gli elementi intrinseci, concreti e reali. In una parola, varî elementi erano nella mente di Eraclito, ma vi erano allo stato di fermento, perchè il suo pensiero giaceva in uno stato d'indeterminazione, e non era in possesso della coscienza di sè stesso. Di ciò ne fa fede tutto il complesso della sua dottrina, la quale tentenna e barcolla tra il sensibile che scompariva dalla filosofia e l'intelligibile che doveva sostituirlo.

Da questi pochi cenni si può vedere, come, non solo da un punto di vista generale, ma particolare altresì, il procedimento di Lassalle nell' esposizione e nella ricostruzione della filosofia di Eraclito è vago e poco determinato, onde lascia a desiderare maggior chiarezza e più precisione. Inoltre è anche evidente, che egli ha stiracchiato le parole di Eraclito esagerando così l' importanza ed il valore del suo pensiero, e falsando a un tempo la storia e la realtà del suo svolgimento. Adunque il vero punto di vista è quello di Hegel, il quale resterà la norma infallibile della misura, de' limiti e delle proporzioni da assegnarsi ad ogni lavoro storico di ricostruzione, e sarà ad un tempo la pietra di paragone per giudicarne la perfezione e il merito. Determinare il punto sagliente e culminante segnato da una dottrina, mostrarne entro i suoi limiti la verità e la importanza, e fuori di essi il difetto e la imperfezione, notarne le differenze che da ogni altra dottrina la distinguono; ecco l' essenziale della critica storica: oltre di questo punto, tutti gli altri pensieri sono per così dire inessenziali e non hanno tutto al più che un valore subordinato. Così ha proceduto Hegel, e questo, per quanto a noi pare, è il vero procedimento, secondo il quale costruire una storia della scienza, che si armonizzi col necessario sviluppo dello spirito, e risponda alla verità ed alla realtà storiche.

8. Non mi rimane ora che aggiungere una parola sulla forma dell' opera di Lassalle. — Parmi, che il solo fatto di essermi determinato a questo, quale che siasi, lavoro, quando anche il suo scopo di divulgare un nome forse da molti ignorato fosse soltanto parziale e quasi secondario mi dispensi dal tessere qui delle lodi al valor filosofico, all' educazione storica ed alla non comune erudizione di Lassalle. Basterebbe guardare il volume delle sue opere per comprendere già quanto seria e come operosa sia stata la sua vita. Più specialmente nell' Eraclito Lassalle intende ad un lavoro per molti rispetti difficile, che prova l' ardimento del suo ingegno. Se egli vien meno allo scopo ciò è per eccesso e per esuberanza. Ad ogni modo la sua opera rimane testimonio di uno sforzo maschio e vigoroso, e stimolo per gli altri, e specialmente per noi Italiani, ad inoltrarsi sulla nuova direzione dello spirito, l' *esegesi*, e a soddisfare questo nuovo bisogno di ricerche e di critica. Ma tanta importanza non toglie, che nella forma di questa opera fosse penetrato un difetto, il quale vuol esser notato, osservando all' uopo che esso non occupa che un posto inferiore e subordinato.

Primieramente Hegel, come lo abbiamo già visto, parlando delle raccolte de' frammenti eraclitici fatte da Schleiermacher e da Kreuzer, dice che esse sono, come al solito troppo diffuse, che esse contengono una somma di erudizione; ma si può

piuttosto scriverle, anzichè siano fatte per esser lette. Ebbene, noi crediamo, che in queste poche parole sia contenuta a un tempo la critica dell' opera di Lassalle. Si vede, che esse esprimono una specie di massima, di precetto o se vuolsi di criterio generale del sommo pensatore, di cui egli faceva applicazione a Schleiermacher e a Kreuzer; ma che non per ciò perdeva il suo senso e carattere generali. In fatti poi confesseremo, che, non ostante la somma di erudizioni contenuta nell' opera di Lassalle, noi siamo usciti stanchi dall' esame di essa, perchè è un opera diffusa e prolissa. Vero è, che nella sua prefazione egli stesso, mentre riconosce il pericolo di perdere quanto alla forma il giusto mezzo, sia nello spiegare, sia nel provare, dicendo o troppo o troppo poco, aggiunge che, ogni qual volta ebbe coscienza di questo pericolo, e gli sembrò restargli il diritto di scelta, per lo meno quando trattavasi di punto fondamentale, non esitò a decidersi pel *troppo,* siccome *levior culpa,* secondo la sua espressione. Pare che quest' avvertenza abbia voluto farla per prevenire la critica di prolissità; ma se questo solo sia una buona ragione per allontanarla, non solo ne dubito forte, ma ritengo il contrario. Resta adunque come difetto della forma della sua opera la diffusione. Ma la diffusione, che è il carattere predominante e generale, va in qualche caso sino a toccare i limiti della pedanteria. Lassalle forse non ha saputo andare

esente dal difetto che talvolta s' incontra ne' suoi compatrioti, quello cioè di essere prolissi e minuti, ciò che può imprimere alle ricerche più sode e più profonde il carattere di un pedantismo scientifico. È così che le continue discussioni, cui Lassalle si abbandona in tutto il corso della sua opera, appariscono non di rado come vuote quistioni di parole, ed hanno sembianza di vaniloquî. Ecco un esempio che potrà forse assicurare la verità delle mie parole. Nel terzo Capitolo dell' *Ontologia* Lassalle dimostra, che Eraclito oltre l' immagine del Massimo Apollo, toglie dal suo culto due simboli, che valgono a raffigurare la sua armonia, e questi sono l' arco e la lira. L' armonia dell' arco e della lira rappresenta l' armonia dell' universale e del negativo, dei più che sono annullati dall' unità e dell' uno che si estrinseca e diviene particolarità e differenza, contrarî che governano tutta la filosofia di Eraclito. Egli con ragioni speculative, con dati storici, e con indagini positive si sforza dimostrare che ciascuno de' due simboli, la lira o l' arco, non rappresenta e non può rappresentare da solo l' immagine intera dell' armonia, ma è soltanto uno de' due momenti opposti, e l' armonia non è raffigurata che in tutti e due presi insieme. Questa dimostrazione, secondo lui, è necessaria per combattere la opinione di alcuni, i quali, senza curarsi dell' arco, vogliono vedere nella lira di Eraclito il simbolo per sè sola dell' armonia cosmica, poichè

l'armonia consiste nell' essenza della musica, che ordina e riduce il dissono al consono ed unifica così gli opposti. Noi non seguiremo l'autore nelle sue minute ed interminabili indagini fatte per assodare l' estremo della sua dimostrazione. Il sole è per gli antichi il punto centrale del sistema de' corpi celesti. Il sole rappresenta l'armonia universale; esso deve estrinsecarsi; i suoi raggi sono strali; esso scocca le frecce e gli strali, e per essi scorre nel particolare, donde poscia in sè stesso fa ritorno. Quest' armonia celeste trova la sua immagine corrispondente nell'armonia de' suoni, il cui simbolo è la lira e l'arco. Apollo è la personificazione dell' armonia celeste e per tanto anche de' suoni, perciò egli porta l' arco e la lira. Ecco in poche parole riassunto il pensiero dell' autore. Ma è egli un serio intento quello di spendere tante parole per dimostrare, che la sola lira non basta ad esprimere l' armonia di Eraclito e che ad essa deve unirsi anche l'arco? E non si vede, che in questo caso la quistione assume un interesse affatto storico e filologico, che non può avere alcun riflesso nè contraccolpo sulla ricerca scientifica? Difatti l'essenziale è mostrare, che Eraclito si serve di certi simboli per effigiare la sua armonia: che questo simbolo sia unico o doppio, non può per nulla influire, quando, essendo anche unico, basta allo scopo per cui viene adoperato. E così, se è vero che l'armonia di Eraclito consiste nei più che sono annul-

lati dall' unità, è chiaro per tutti, che la lira sola può bastare a simboleggiare quest' armonia, in quanto essa contiene varî toni, i quali benchè dissoni vengono ridotti al consono. Ecco il punto essenziale che Lassalle trascura per dedicarsi a delle investigazioni lunghe, minute, pedanti, e che in fondo non mettono nulla in essere.

Come conclusione di questa nostra critica diremo, che raffrontando l' esposizione fatta da Hegel della filosofia di Eraclito con quella di Lassalle, si vede che il maestro è rimasto maestro e il discepolo è rimasto discepolo. Nel mentre Hegel con tratti vivi, rapidi e maestrevoli ha delineato la vera dottrina di Eraclito, Lassalle, lusingandosi di completare e la dottrina di Eraclito e l' esposizione di Hegel, altro invece non ha fatto che alterare e fuorviare il pensiero di Eraclito. Lo che mostra, che anche i più valenti debbono andar molto cauti ne' giudizi intorno alle opinioni e alle dottrine de' grandi pensatori.

FINE.